DIE LEHRE VOM NATURRECHT BEI LEONARD NELSON

UND DAS

NATURRECHT DER AUFKLÄRUNG.

INAUGURAL-DISSERTATION

VORGELEGT DER

HOHEN JURISTISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT BERN

ZUR

ERLANGUNG DER WÜRDE EINES DOCTOR JURIS UTRIUSQUE

VON

ARNOLD GYSIN
VON BASEL.

1924
DR. WALTHER ROTHSCHILD / BERLIN-GRUNEWALD.

DIE LEHRE VOM NATURRECHT BEI LEONARD NELSON

UND DAS

NATURRECHT DER AUFKLÄRUNG.

INAUGURAL-DISSERTATION

VORGELEGT DER

HOHEN JURISTISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT BERN

ZUR

ERLANGUNG DER WÜRDE EINES DOCTOR JURIS UTRIUSQUE

VON

ARNOLD GYSIN
VON BASEL.

1924
DR. WALTHER ROTHSCHILD / BERLIN-GRUNEWALD.

Ich spreche an dieser Stelle Herrn Professor

Walter Burckhardt

für seinen Rat und seine Hilfe

meinen herzlichsten Dank aus.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Dem Andenken

meines verehrten Lehrers

Eugen Huber.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit stellt sich die Aufgabe, die Zusammenhänge aufzusuchen, die zwischen der neulich erschienenen philosophischen Rechtslehre NELSONs und der Schule des klassischen Naturrechts bestehen. Die Fragen, die einst die Periode des Naturrechts beschäftigt haben, sind im XIX. Jahrhundert trotz des beherrschenden Einflusses des Rechtspositivismus nie ganz verstummt, und manche dieser Fragen sind nun in neuster Zeit von NELSON wieder mit besonderem Nachdruck und besonderer Deutlichkeit erhoben worden.

Eine Vergleichung mit dem Naturrecht wird hier schon äußerlich nahegelegt durch den Umstand, daß in NELSONs „System der philosophischen Rechtslehre" eine Abteilung unter dem Titel „Naturrecht" erscheint. Hieraus ergab sich für mich die Frage, inwiefern ein methodischer und materieller Zusammenhang mit dem Naturrecht gegeben sei, und inwiefern eine Abgrenzung gegenüber dem Naturrecht festgestellt werden müsse.

Im Verlaufe dieser Arbeiten war es vor allem das Studium der Werke NELSONs, was mich nicht allein zur Anerkennung der Verdienste, sondern gerade auch zu einem vertieften Verständnis der mannigfachen Fehler des Naturrechts gelangen ließ. Schon in der 1803 erschienenen philosophischen Rechtslehre von JAKOB FRIEDRICH FRIES, dessen Schriften für NELSON grundlegend waren, findet man die naturrechtliche Dogmatik, unter deren Einfluß selbst KANT, der Lehrer von FRIES, noch stand, vollkommen überwunden. Die vorliegende Arbeit mag zeigen, daß die „Naturrechtslehre" NELSONs keinen Rückfall in diese Dogmatik darstellt.

Ich will an dieser Stelle nicht versäumen, darauf hinzuweisen, daß in einer Veröffentlichung SCHLOSSMANNs[1]) die Grundgedanken der Philosophie von FRIES — offenbar in Unabhängigkeit von diesem — in überraschender Weise wiederkehren, hier freilich nicht im Zusammenhange eines philosophischen Systems, sondern aus den Bedürfnissen des nach Einheit suchenden praktischen Juristen heraus entworfen[2]).

Der Aufbau der vorliegenden Schrift ergab sich in folgender Weise: Es war zunächst eine Darstellung der neuen Lehre vom Naturrecht geboten, um von hier aus den Weg zu bereits Bekanntem zu finden. Ich ließ dieser Darstellung einen verhältnismäßig breiten Raum: Einmal galt es hier, den methodischen Aufbau der Lehre greifbar zu machen und das Verständnis für die Vergleichung mit dem klassischen Naturrecht vorzubereiten, und dann sollte der Gefahr naheliegender Mißverständnisse vorgebeugt werden. Die Besprechung der Lehre, die sich anschließt, mag diesen Zwecken ebenfalls dienen.

Im zweiten und dritten Abschnitt habe ich der Rechtslehre NELSONs das alte Naturrecht gegenübergestellt. Für meinen beschränkten Zweck durfte ich es hier wagen, zwei Methoden der Darstellung mit einander zu verbinden. Ich stellte einerseits der Lehre NELSONs einzelne Lehren des Naturrechts in monographischer Weise gegenüber und verfolgte andererseits die für die gesuchte Vergleichung wesentlichen Ideen in ihrer Ausbildung und Verbreitung im Naturrecht. Dadurch konnte, wie ich hoffe, der Vorteil einer abstrakten Analyse der Grundlagen der ganzen Naturrechtsschule verbunden

---

[1]) SCHLOSSMANN, „Der Vertrag", Leipzig 1876, S. 193 ff.

[2]) Ich weise hier auch darauf hin, daß gewisse Beziehungen vorhanden sind zwischen der Rechtslehre NELSONs und den Veröffentlichungen KELSENs. Vgl. KELSEN, „Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts", namentlich S. V f., 8, 33 (Anm.).

werden mit den Vorzügen, wie sie eine anschaulichere Darstellung der lebendigen Eigenart einzelner Systeme bietet.

Die Arbeit erhebt nicht den Anspruch, die historische Entwicklung des Naturrechts vollständig darzustellen. Ich beschränkte mich vielmehr auf die wichtigsten Vertreter des Naturrechts und suchte auch hier lediglich, die fruchtbarsten Gedanken hervorzuheben und die bemerkenswertesten Fehler aufzudecken. Was hier nicht ausgeführt wurde, läßt sich zum Teil ergänzen aus der trefflichen Darstellung der Entwicklung des Naturrechts bei GIERKE[1]), dessen Werk mir manche Hilfe geleistet hat.

Soweit ich naturrechtliche Literatur verwendete, habe ich mich womöglich auf den Urtext der Werke gestützt und mich in der Übersetzung der zitierten Stellen von bereits erschienenen Übertragungen unabhängig gemacht.

---

[1]) GIERKE, „Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien".

Inhaltsverzeichnis.

I. Abschnitt.

Die Lehre vom Naturrecht bei LEONARD NELSON.

1. Kapitel: Darstellung der Lehre. Seite

§ 1. Aufgabe der philosophischen Rechtslehre 1
§ 2. Die Kritik der praktischen Vernunft und die Begründung der rechtsphilosophischen Prinzipien 9
§ 3. Rechtsgesetz und Positivität des Rechts 14
§ 4. Die Theorie des wahren Interesses und die Lehre vom Naturrecht. 21

2. Kapitel: Besprechung der Lehre.

§ 5. Das Prinzip der persönlichen Gleichheit 34
§ 6. Das Ideal der Freiheit und das Naturrecht 39
§ 7. Der soziale Charakter des Naturrechts 41
§ 8. Philosophische und technische Rechtslehre 44

II. Abschnitt.

Darstellung und Erörterung einzelner Lehren des Naturrechts der Aufklärung.

1. Kapitel: HUGO GROTIUS 1583—1645.

§ 9. Grundlagen seiner Lehre 47
§ 10. Methodische Erörterung der Lehre 61
§ 11. Allgemeine Charakteristik der Lehre und summarischer Vergleich mit der Naturrechtslehre NELSONS 69

2. Kapitel: THOMAS HOBBES 1588—1679.

§ 12. Aufbau der Lehre 73
§ 13. Methodische Erörterung der Lehre 85

3. Kapitel.

§ 14. Allgemeine Bedeutung der erörterten Lehren für das Naturrecht und Überleitung zu den folgenden Untersuchungen 96

III. Abschnitt.

Die Entwicklung der Lehren von der Freiheit und Gleichheit im Naturrecht.

1. Kapitel: Die Lehren von der Freiheit und Gleichheit im Naturrecht der Aufklärung.

Seite

§ 15. Der Naturzustand und das Naturrecht 101
§ 16. Die Freiheit und Gleichheit im Naturzustand. 105
§ 17. Die naturrechtlichen Wurzeln des Kommunismus. 109
§ 18. Die naturrechtlichen Wurzeln des Liberalismus. 115
§ 19. Die naturrechtlichen Wurzeln der Demokratie. 119
§ 20. Die unveräußerlichen Rechte. 124

2. Kapitel: Das Rechtsideal und die Prinzipien der Gleichheit und Freiheit.

§ 21. Die Überwindung des Naturrechts durch FRIES. 130
§ 22. Die Lehre von der Gleichheit und Freiheit bei NELSON. . . 133

Literaturverzeichnis.

Apelt, Metaphysik, neu herausgegeben von R. Otto, Halle a. S. 1910.
Althusius, Politica, Herborn 1603.
J. G. Fichte, Zurückforderung der Denkfreiheit, 1793, neu, Leipzig 1919.
— Grundlage des Naturrechts, Jena 1796.
Fries, Philosophische Rechtslehre, 1803, neu herausgegeben Leipzig 1914.
— Politik oder philosophische Staatslehre, herausgegeben von Apelt, Jena 1848.
— Geschichte der Philosophie. II. Bd. Halle 1840.
Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien.
Grotius, libri tres de jure belli ac pacis, Ausgabe Amsterdam 1735.
— mare liberum, Ausgabe Amsterdam 1735.
Hinrichs, Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien, Leipzig 1852.
Hobbes, de corpore.
— de homine.
— de cive. } Ausgabe Amsterdam 1668.
— Leviathan.
Huber, Eugen, Recht und Rechtsverwirklichung, Basel 1921.
Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Meiner, Leipzig 1915.
— Zum ewigen Frieden, Reclam, Leipzig.
— Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Königsberg 1798.
Kelsen, Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts, Tübingen 1920.
Locke, treatises of governement, in französischer Ausgabe, Genf 1714.
— letters for toleration, in „John Locke Leben und Schriften" (übersetzt), Halle 1720.
Nelson, Kritik der praktischen Vernunft, Leipzig 1917.
— System der philosophischen Rechtslehre, Leipzig 1920.
— Die Theorie des wahren Interesses, 1913 (in „Reformation der Philosophie", Leipzig 1918.)
— System der philosophischen Rechtslehre und Politik, Leipzig 1924.
— Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries, Göttingen 1914.
— Die Rechtswissenschaft ohne Recht, Leipzig 1917.
Oppenheimer, Kapitalismus, Kommunismus und wissenschaftlicher Sozialismus, Berlin und Leipzig 1919.
Pufendorf, de jure naturae et gentium, Ausgabe Frankfurt 1716.
Rotteck, Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften, Stuttgart 1829.
Rousseau, Discours sur l'origine de l'inégalité.
— Contrat social, (beides bei Garnier frères, Paris).
Schloßmann, Der Vertrag, Leipzig 1876.
Spinoza, tractatus theologico-politicus, Hamburg 1670.
— Ethik, Meiner, Leipzig 1919.
Stammler, Die Lehre von dem richtigen Rechte, Berlin 1902.
— Lehrbuch der Rechtsphilosophie, 1922.
Thomasius, Institutiones juris prudentiae divinae, Halle 1730.
— Fundamenta juris naturalis, Halle 1730.
Tönnies, Thomas Hobbes, 2. Aufl., Stuttgart 1912.
Tröltsch, Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912.
Wolff, Jus naturae methodo scientifica pertractatum (1740—1748).

Abkürzungen.

Philosophische Rechtslehre = R.
libri tres de jure belli ac pacis = J. B. P.
mare liberum = M. L.
de corpore = corp.
de homine = hom.
de cive = civ.
Leviathan = Lev.
Zum ewigen Frieden = F.
Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre = R.
treatises of governement = G.
Kritik der praktischen Vernunft = K.
System der philosophischen Rechtslehre = R.
Reformation der Philosophie = Ph.
System der philosophischen Rechtslehre und Politik = P.
de jure naturae et gentium = J. N. G.
Discours sur l'origine de l'inégalité = I.
Contrat social = C. S.
tractatus theologico-politicus = T. T. P.
Institutiones juris prudentiae divinae = J. D.
Fundamenta juris naturalis = F. J. N.
Jus naturae methodo scientifica pertractatum = J. N.

I. Abschnitt.

Die Lehre vom Naturrecht bei LEONARD NELSON.

1. Kapitel.

Darstellung der Lehre.

§ 1.

Aufgabe der philosophischen Rechtslehre.

Im „System der philosophischen Rechtslehre" und teilweise schon in der früher verfaßten Schrift „Die Theorie des wahren Interesses" hat NELSON eine neue Lehre vom Naturrecht entwickelt. Wenn wir diese Lehre verstehen und in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung beurteilen wollen, so müssen wir zunächst suchen, eine allgemeinere Orientierung in der Philosophie NELSONs zu gewinnen.

Der Jurist, der NELSONs „System der philosophischen Rechtslehre" zur Hand nimmt, wird auf den ersten Seiten den für ihn wesentlichsten Teil dieser Orientierung bereits finden können. Denn diese Seiten enthalten die Bestimmung des Standortes gegenüber der heute herrschenden Rechtstheorie, dem *juristischen Empirismus.*

Dieser „ist die Lehre, die gar keine philosophische Wissenschaft vom Recht gelten läßt, die, mit anderen Worten, die Rechtslehre als eine Erfahrungswissenschaft, und zwar als eine ausschließlich erfahrungsmäßige Wissenschaft behandelt.

„Das Recht gilt ihr als eine geschichtliche oder soziale Erscheinung, die man als solche wohl zum Gegenstand einer historischen oder soziologischen, nicht aber einer philosophischen Forschung machen kann.

„Bei einer solchen Auffassung nun geht dem Recht ein Merkmal verloren, ohne das sich sein Begriff in Wahrheit nicht

denken läßt. Und dieser Umstand genügt, um uns von vornherein aufs klarste die Verfehltheit des juristischen Empirismus erkennen zu lassen. Dieses Merkmal ist die *Notwendigkeit*, die zum Begriff des Rechts gehört. Aus Tatsachen der Geschichte oder des gesellschaftlichen Lebens läßt sich niemals eine rechtliche Verbindlichkeit ableiten. Wir können als Tatsache stets nur den *Anspruch* feststellen, den etwas darauf erhebt, Recht zu sein. Aber die Tatsache, daß irgend etwas, was es auch sein mag, den Anspruch erhebt, Recht zu sein, ist offenbar nicht genug, damit es auch wirklich Recht sei. Ob etwas Recht ist oder nicht, läßt sich also nicht selbst als eine Tatsache feststellen. Um zu wissen, ob etwas, das den Anspruch erhebt, Recht zu sein, in Wahrheit Recht ist, dazu muß man erst ein *Gesetz* kennen, das solchem Anspruch Verbindlichkeit verleiht. Dieses Gesetz ist seinerseits nicht wieder eine Tatsache und darum nicht empirisch auffindbar." (R. 1 f.)

Der Empirist, der die Erfahrung zur Grundlage der Rechtslehre machen will, weil er in der Freiheit von jeder Metaphysik den Gradmesser der Wissenschaftlichkeit einer Lehre erblickt, verwickelt sich in unauflösbare Widersprüche. Er schneidet die Frage nach dem Ursprung rechtlicher Verbindlichkeit ab mit dem Hinweis, daß die Wissenschaft sich auf die Erforschung geschichtlich gewordener Ordnungen beschränke — aber er spricht doch alsbald von rechtlicher Verbindlichkeit. Er bezweifelt die Existenz allgemeingültiger Gesetze für das Handeln, oder schließt doch wenigstens ihre Erkenntnis aus dem Bereich der Wissenschaft aus — aber er erhebt doch ausdrücklich oder stillschweigend die Befolgung der gegenwärtigen Ordnung zum allgemeingültigen Gesetz, mag er im übrigen dessen Anwendbarkeit auf die Klasse der Richter und Verwaltungsbeamten beschränken oder sie auf das gesamte Volk ausdehnen. Und er macht die Frage nach dem Recht zu einer Tatsachenfrage, während er in seiner Wissenschaft doch Rechtsfrage und Tatsachenfrage unterscheidet.[1])

Wenn nun aber die Frage nach dem Recht auch keine bloße Tatsachenfrage ist, so darf daraus doch keineswegs der Schluß gezogen werden, daß die Erkenntnis des Rechts ohne Kenntnis der Tatsachen möglich sei. Denn es steht außer Frage, daß sich Rechte an bestimmte Tatsachen knüpfen. „So z. B. im Fall, daß ich einem anderen etwas verspreche, wodurch

[1]) Diese und ähnliche Widersprüche, auf die das kritische Denken beim Positivismus stößt, hat NELSON klargelegt in der Schrift „Die Rechtswissenschaft ohne Recht".

der andere das Recht darauf erhält, daß ich das Versprochene leiste. Oder wenn durch den Willen des staatlichen Gesetzgebers die ihm Unterworfenen zur Innehaltung der von ihm gegebenen Gesetze verpflichtet werden. Ich sage, es ist keine Frage, daß durch solche Tatsachen ein Rechtsverhältnis entstehen kann. Aber die Frage ist, wie etwas derartiges möglich ist. Wie kann durch die Tatsache, daß der Wille des Gesetzgebers mir etwas vorschreibt, für mich die Verpflichtung entstehen, seinem Willen zu folgen? ... Die bloße Tatsache, daß jemand etwas will, enthält an und für sich nicht den Grund einer Verbindlichkeit. Wenn also an diese Tatsache eine rechtliche Verbindlichkeit geknüpft sein soll, so ist das nur möglich auf Grund eines Gesetzes, durch das mit jener Tatsache eine rechtliche Verbindlichkeit verknüpft wird, das der Tatsache also den Rechtscharakter erst verleiht." (R. 3.)

Durch Erfahrung lassen sich allerdings Tatsachen feststellen; daß aber an sie ein Recht gebunden ist, das können wir nicht wiederum als Tatsache feststellen. Die Erfahrung kann uns zwar darüber belehren, ob etwas als Recht *anerkannt* wird oder nicht. Von der Tatsache der Anerkennung eines Rechtes ist aber kein Schluß auf das Bestehen dieses Rechtes möglich. „Entweder, das fragliche Recht besteht wirklich; dann ist keine Anerkennung nötig, um ihm seinen Rechtscharakter zu verleihen, und der Umstand, daß ihm die Anerkennung versagt bleibt, kann ihm diesen Rechtscharakter nicht rauben. Oder aber, es besteht nicht; dann ist die Anerkennung irrig und kann nicht zur Folge haben, daß es doch besteht." (R. 4.) Es ist undenkbar, daß das Recht durch seine Anerkennung erst entstehe. Denn einer solchen ‚Anerkennung' würde der Gegenstand fehlen, der anerkannt werden könnte. Etwas, was nicht besteht, kann nicht anerkannt werden. Es kann daher auch nichts geben, was durch Anerkennung Existenz erhält.

Tatsachen belehren uns an und für sich immer über das, was *ist*. Um zu beurteilen, was *sein soll*, dazu bedarf es erst noch eines allgemeinen Gesetzes. Daher können, genau genommen, auch niemals Tatsachen zu Rechtsquellen werden. Es gibt zwar rechtserhebliche, aber keine rechtserzeugenden Tatsachen; es gibt Tatsachen, die das Recht bestimmen, aber keine Tatsachen, die es zur Entstehung bringen. Die einzige und zugleich bleibende Quelle des Rechts ist ein von allen Tatsachen und von allen Verfügungen unabhängiges *Rechtsgesetz*. „Ein solches Gesetz ist also gar nichts ‚Positives', d. h.

als Tatsache nach Ort und Zeit Bestimmbares, sondern es ist notwendig und allgemeingültig und läßt sich als solches nur *denken* und niemals und nirgend wo empirisch vorfinden. Von diesem Gesetz läßt sich nicht sagen, daß es von irgendwem für irgendwen *gegeben* wäre. Es entsteht nicht, es unterliegt nicht der Entwicklung, und es vergeht nicht. Es entstehen und vergehen nur Tatsachen, an die durch das Gesetz Rechtsfolgen geknüpft sind, Folgen, die ohne die Voraussetzung dieses Gesetzes insgesamt dahinfallen müßten." (R. 8.)

Rechtliche Notwendigkeit kann ihren Ursprung also allein in diesem Gesetz haben. Wer daher diesen Ursprung verkennt und das Recht als eine Tatsache erklären will, der muß sich folgerichtig in den Versuch verlieren, die rechtliche Notwendigkeit auf eine Form der Naturnotwendigkeit zurückzuführen. Er wird versuchen, an Stelle der Notwendigkeit des Sollens die Notwendigkeit des Müssens zu setzen. Die Notwendigkeit einer Regel wird alsdann erklärt als die *Erzwingbarkeit* dieser Regel, und verpflichtet wäre der zu einem Verhalten, der dazu gezwungen werden kann. Dieser Versuch führt uns also auf das nackte Faustrecht. Er erklärt nicht das Recht, sondern er leugnet es einfach[1]).

Man kann diesen nihilistischen Standpunkt nicht mit dem Einwand stützen, daß das *Urteil* über das Recht je nach Ort und Zeit und Gelegenheit verschieden, ja widersprechend sei. Es verhält sich nämlich hiermit ähnlich, wie mit der Anerkennung. Aus dem Urteil über das Recht ist noch kein unmittelbarer Schluß auf das Recht selbst möglich, und es folgt aus der Unsicherheit des Urteils über das Recht noch keineswegs die Unsicherheit der Existenz des Rechts. Überdies zeugt aber die Verschiedenheit der Urteile über das Recht an und für sich noch gar nicht für die Unsicherheit des Urteils. Sie kann im Gegenteil auch für dessen Sicherheit sprechen. Denn aus dem Umstand, daß das Rechtsgesetz selbst eindeutig bestimmt und unwandelbar ist, folgt nicht, daß das, was durch dieses Gesetz als Recht ausgezeichnet ist, ebenfalls schon durch das Gesetz eindeutig bestimmt und unwandelbar sei. Es läßt sich im Gegen-

---

[1]) Eine Rechtswissenschaft auf dieser Grundlage ist ohne Zweifel unmöglich. Sie müßte nicht allein die Begriffe des Rechts und der Verbindlichkeit aus ihrem Bereich ausschließen, sondern sie müßte ihr Gebiet einschränken auf dasjenige Verhalten, das bereits erzwungen worden ist, oder dessen Erzwingbarkeit sich anderweitig wissenschaftlich bestimmen läßt. Sie wäre aber dann nicht mehr Rechtswissenschaft, sondern *„soziologische Statik"*.

teil vermuten, daß die Rechtsfolgen, die durch das Gesetz an die Tatsachen geknüpft sind, erst durch diese Tatsachen bestimmt werden, daß sie die Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit des Lebens auch ihrerseits teilen, daß also im einen Land und zu einer Zeit sehr wohl das eine, in einem anderen Land und zu einer anderen Zeit etwas anderes Recht sein könne. Wer daher aus der Verschiedenheit der rechtlichen Urteile selbst ein Urteil über deren Sicherheit gewinnen will, der muß zuerst untersuchen, ob diese Verschiedenheit nicht aus der Verschiedenheit des Tatbestandes oder sogar schon aus Verschiedenheiten in der Auslegung des Tatbestandes erklärt werden muß.[1])

Wenn wir „ein solches, je nach den Umständen (Gewohnheiten, Vereinbarungen, Verfügungen) so oder anders bestimmtes Recht ein ‚positives Recht' nennen wollen, so bedürfen wir doch, um irgend etwas als positives Recht zu erkennen, eines Kriteriums dafür, was einer Tatsache den Rechtscharakter gibt, und dieses kann nur in dem allgemeinen, keiner Tatsache abzufragenden Rechtsgesetz liegen." (R. 9 f.)

Damit ist nun die Berechtigung einer *rechtsphilosophischen Aufgabe* gegenüber den Ansprüchen des Empirismus dargetan: Es gehört zum Begriff des Rechts ein allgemeingültiges Gesetz, über das uns nicht die Erfahrung, sondern allein das *Denken* Klarheit geben kann.

Aber es fragt sich nun, was uns dazu berechtigt, innerhalb der Ethik im weiteren Sinne dieses Wortes, nämlich innerhalb der Lehre von dem, was *sein soll*, die Rechtsphilosophie als eine besondere Disziplin abzugrenzen. Es könnte scheinen, daß wir durch die Zuordnung der Rechtslehre zur Ethik die Grenze zwischen Recht und Moral preisgeben müßten, daß die Scheidung die wir dem Empirismus gegenüber vollzogen haben, ein chaotisches Verschmelzen der sittlichen und rechtlichen Begriffe zur Folge habe.

In der Tat liegt ja auch dem juristischen Empirismus der Gedanke zu Grunde, daß sich eine Trennung zwischen Recht und Moral nur dadurch aufrecht erhalten lasse, daß man die Rechtslehre aus dem Bereich der Ethik gänzlich ausscheidet. Daher ist hier noch eine weitere Klarstellung der Begriffe nötig.

---

[1]) Man vgl. hierzu NELSON, K. 110 ff.

Wenn in der Frage der Unterscheidung zwischen Recht und Moral, zwischen Rechtslehre und Tugendlehre, keine rechte Klarheit herrscht, so hat dies seinen Grund zum guten Teil darin, daß man den Unterschied zwischen Rechtslehre und Tugendlehre sehr oft zurückzuführen sucht auf einen Unterschied der Arten von Pflichten, die diesen Gebieten zugehören sollen. Man unterscheidet „äußere Pflichten", die man zum Rechte zählt, von „inneren Pflichten", die zur Moral gehören. Wenn wir uns aber den Sinn dieser Einteilung überlegen, so wird klar, daß der Begriff einer äußeren Pflicht als Gegensatz zu einer inneren Pflicht gar nicht denkbar ist. Denn Pflicht ist ein Gebot, das sich an den Willen des vernünftigen Wesens richtet. Sie ist, insofern sie für den Willen gilt und zu ihrer Möglichkeit ein nur dem vernünftigen Wesen erkennbares Gesetz voraussetzt, immer etwas *Innerliches*. Diesen Charakter verliert sie auch nicht etwa dadurch, daß durch sie eine äußere Handlung geboten ist, oder daß die Materie der Pflicht durch äußere Tatsachen, wie z. B. Verfügungen und Befehle, bestimmt wird. Die Pflicht bleibt etwas Inneres und kennzeichnet sich eben damit als Pflicht.

Es gibt somit keine „bloß äußeren Pflichten", und das Gebiet der Rechtslehre wird durch die vermeintliche Einteilung in äußere und innere Pflichten nicht bestimmt.

Wie sollen wir dann aber Recht und Moral trennen?

NELSON findet die Antwort auf die Frage in einer Überlegung, die sich auf die längst bekannte Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität der Handlungen bezieht, die diese Unterscheidung nun aber präziser bestimmt, so daß sie zu einer festen Grundlage der rechtsphilosophischen Aufgabe wird.

Wenn wir den Grund suchen, der uns berechtigt, die Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität zu machen, so müssen wir uns zunächst wieder daran erinnern, daß die Pflichten und Rechte, deren Subjekt eine Person sein kann, einem allgemeingültigen, notwendigen Gesetz entspringen. NELSON nennt dieses Gesetz mit KANT ein Sittengesetz. Nun können wir aber dieses Gesetz auf zweierlei Arten anwenden. Der Unterschied dieser Anwendungsarten beruht auf dem Unterschied zweier verschiedener Momente, die wir an demselben Gesetz feststellen können, wovon NELSON das eine die Form, das andere den Inhalt des Gesetzes nennt. „Die *Form* des Sittengesetzes ist das, was es zu einem Sittengesetz macht. Sein *Inhalt* ist das, was es zu diesem bestimmten Sittengesetz macht." (R. 27.) Seiner Form nach bezieht sich das Sittengesetz

auf den Willen des Einzelnen, durch seinen Inhalt gibt es dem Willen einen Gegenstand. „Wir können daher erstens fragen nach dem Verhältnis des Willens der Person, *für* die etwas Pflicht ist, zur Pflicht, und wi rkönnen zweitens fragen nach dem Verhältnis der Tat der Person zu dem, *was* für sie Pflicht ist. Die erste Frage betrifft den Willen als solchen, die zweite Frage betrifft die Tat als solche. Ich kann einmal fragen, ob die Tat aus dem Willen, die Pflicht zu erfüllen, hervorgeht, und das andere Mal, ob die Tat der Pflicht gemäß ist." (K. 223 f.)

Das Verhältnis des Willens zur Pflicht nun entscheidet über die Moralität eines Menschen. Wir bewerten nach diesem Verhältnis die *Gesinnung* des Einzelnen, die Reinheit seines Willens. Die Moralität beruht demnach nicht auf der Erfüllung besonderer Pflichten, die etwa als „Regeln der Gesinnung" von den Rechtspflichten zu unterscheiden wären, sondern sie zeigt sich allgemein im Verhältnis des Willens zur Pflichterfüllung. Die Tugendlehre handelt somit von den Anforderungen der guten Gesinnung für den Einzelnen.

Abstrahieren wir dagegen von der Form des Sittengesetzes, d. h. von seiner Beziehung zum Willen des Einzelnen, um allein auf den Inhalt des Sittengesetzes zu reflektieren, dann erhalten wir das *Rechtsgesetz*. Als Rechtsgesetz bezieht sich das Gesetz unmittelbar auf den Zustand der Gesellschaft. Wir betrachten, wenn wir von der Form des Gesetzes absehen, nicht mehr den Willen des Einzelnen, wiefern er auf Erfüllung des Gesetzes gerichtet ist, sondern das Verhältnis der Einzelnen in der Gesellschaft zueinander, wiefern es objektiv dem Gesetz entspricht. Wir werten hier die *Rechtlichkeit* oder *Legalität* dieses Verhältnisses, und zwar allein danach, ob das Recht des einen, das er auf Erfüllung der Pflicht des anderen hat, von diesem gewahrt wird oder nicht.

Wenn nun „jeder Einzelne seine Pflicht wirklich erfüllte, wie das Sittengesetz sie ihm vorschreibt, so würde damit auch das Rechtsgesetz in der ganzen Gesellschaft Geltung erlangen. Denn *mehr* als die jedem Einzelnen durch das Sittengesetz gebotene Erfüllung seiner Pflichten kann auch das Rechtsgesetz nicht verlangen. Für die Geltung des Rechtsgesetzes wäre es demnach hinreichend, daß jeder Einzelne in der Gesellschaft seine Pflicht wirklich erfüllt. Worauf es aber hier ankommt, das ist, daß vielmehr das Rechtsgesetz in der Gesellschaft gelten kann, ohne daß dies darum geschieht, weil jeder Einzelne in der Gesellschaft von sich aus seine Pflicht

tut, oder daß, mit anderen Worten, die Tugend der Einzelnen, wenn sie zur Erfüllung des Rechtsgesetzes hinreichend ist, dazu doch nicht notwendig ist. Die Möglichkeit eines rechtlichen Zustands der Gesellschaft ist nicht an die Voraussetzung gebunden, daß jeder Einzelne in der Gesellschaft aus freien Stücken dem Rechtsgesetz folgt. Genug, daß die äußere Form der Wechselwirkung der Einzelnen mit dem Inhalt des Gesetzes übereinstimmt, so ist es ein rechtlicher Zustand, mag der Grund dieser Übereinstimmung sein, welcher er wolle, mag sie herbeigeführt werden durch die vollkommene Tugend aller Einzelnen oder unabhängig von dieser auf irgend eine andere Weise." (R. 27 f.)

Die philosophische Rechtslehre ist nun „die Lehre vom Rechtszustand; d. h. sie entwickelt die Anforderungen, die an den Zustand einer Gesellschaft zu stellen sind, damit er ein Rechtszustand zu heißen verdient." (R. 29.)

Aber die Verwirklichung des Rechtszustandes darf hier nicht etwa als Pflicht des Einzelnen aufgefaßt werden, wennschon die Anforderungen an den rechtlichen Zustand der Gesellschaft aus dem Rechtsgesetz abgeleitet werden müssen, welches, wie wir sagten, andererseits die Quelle der Rechte und Pflichten der Einzelnen ist. Pflicht jedes Einzelnen ist, was sich nach dem Gesetz als solche ergibt. Es widerspricht sich aber, daß es die Pflicht eines Einzelnen sein sollte, daß alle anderen in der Gesellschaft ihre Pflichten erfüllen. Wenn nun aber auch die Verwirklichung des Rechtszustandes als solche nicht Pflicht für den Einzelnen ist, so ist doch das Streben nach seiner Verwirklichung eine *Aufgabe*, die seinem Willen gestellt ist. Wir nennen diese Aufgabe, dieses Ziel, das die philosophische Rechtslehre dem Streben der Einzelnen aufweist, das Rechtsideal. *Die philosophische Rechtslehre ist also die Lehre vom Rechtsideal.*

Während die Tugendlehre von der inneren Vollkommenheit des Einzelnen handelt, handelt die Rechtslehre von den Anforderungen der rechtlichen Vollkommenheit des Zustands der Gesellschaft. Sie entwickelt die Postulate, die sich aus der Anwendung des Rechtsgesetzes auf eine Gesellschaft vernünftiger Wesen in der Natur für den Zustand einer solchen Gesellschaft ergeben.

§ 2.

Die Kritik der praktischen Vernunft und die Begründung der rechtsphilosophischen Prinzipien.

Die bisherige Darstellung hat uns Merkmale geliefert, die zur Bestimmung des Rechtsbegriffs erforderlich sind. Aber es ist damit für die Wissenschaft doch noch nicht sehr viel gewonnen. Es können zwar auf Grund des Bisherigen abweichende Rechtslehren insofern ausgeschlossen werden, als sie einen inneren Widerspruch enthalten. Denn eine Lehre muß, um auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erheben zu können, wenigstens Denkbarkeit ihrer Begriffe aufweisen, als negative Bedingung für die Wirklichkeit ihres Gegenstands.

Allein, diese bloß logischen Bedingungen sind für die Wissenschaft nicht hinreichend. Es fragt sich stets noch, ob dem erörterten Begriff überhaupt ein wirklicher Gegenstand entspricht. In unserem Falle, ob es ein Rechtsgesetz *gibt* oder ob dieses ein Phantasiegebilde ist, erträumt, um uns im Leben zurechtzufinden, um Widerwillige im Zaum zu halten oder um den juristischen Begriffshimmel mit einem widerspruchslosen Rechtsbegriffe auszustatten. Die philosophische Rechtslehre — und die Rechtswissenschaft überhaupt — steht und fällt daher mit der *Realität* des Rechtsbegriffs. Deshalb ist die Frage nach der Existenz des Rechtsgesetzes diejenige Vorfrage, von deren Lösung letzten Endes die Möglichkeit einer Rechtswissenschaft überhaupt abhängt. Ihre Lösung ist, als ein Teil der allgemeinen Aufgabe der Begründung der ethischen Prinzipien, das Geschäft der *Kritik der praktischen Vernunft.*

NELSON hat diese Vorarbeit geleistet[1]). Es kann sich im Rahmen unserer Aufgabe natürlich nicht darum handeln, auf dieses eben so klare wie tiefgründige Werk näher einzugehen. Wohl aber will ich, da die darzustellende Lehre vom Naturrecht sich auf den Resultaten der Kritik aufbaut, den methodischen Gedanken der Kritik kurz erörtern[2]), zumal NELSON sowohl hinsichtlich der Methode als hinsichtlich der Resultate über seinen Vorgänger KANT hinausgeht.[3])

---

[1]) NELSON, „Kritik der praktischen Vernunft".

[2]) Vgl. NELSON, „Ethische Methodenlehre", die auch als erster Teil in der Kritik der „praktischen Vernunft" enthalten ist.

[3]) Man vgl. hierzu NELSON, „Die kritische Ethik bei KANT, SCHILLER und FRIES", wo NELSON über das von KANT übernommene Gedankengut Rechenschaft gibt. Zugleich vermittelt dieses Buch Einsicht in die Fortschritte der kritischen Philosophie bei FRIES.

Wenn die Kritik der praktischen Vernunft die Begründung der ethischen Prinzipien liefern soll, so muß zuerst einmal Klarheit herrschen darüber, was mit Begründung hier vernünftiger Weise gemeint sein kann. Es kann sich nämlich — das müssen wir fest im Auge behalten — dabei nicht um einen *Beweis* der ethischen Prinzipien handeln. Denn einen Satz beweisen, heißt immer, ihn logisch auf einen anderen Satz zurückführen, aus dem er abgeleitet werden kann. Das Verfahren des Beweises führt uns somit stets auf Sätze, die ihrerseits nicht wieder bewiesen werden können und die darum die *Grundsätze* oder *Axiome* einer Wissenschaft heißen. Da nun aber die ethischen Prinzipien ihrem Begriffe nach die Grundsätze der Ethik sind, so widerspricht es sich unmittelbar, diese Sätze aus anderen Sätzen der Ethik beweisen zu wollen.

Ein Beweis der ethischen Prinzipien wäre also allein möglich, wenn sich diese Prinzipien auf Sätze einer *anderen* Wissenschaft noch zurückführen ließen, so daß die Ethik dieser anderen Wissenschaft logisch untergeordnet würde. Wir können, da die Ethik die Wissenschaft von dem ist, was *sein soll*, d. h. praktische Wissenschaft ist, diesen Sachverhalt auch ausdrücken durch die Behauptung, daß ein Beweis der ethischen Prinzipien allein dann möglich ist, wenn diese auf Sätze einer theoretischen Wissenschaft, d. h. auf Seinsurteile zurückgeführt werden können. Ein solcher Beweis aber ist von vornherein unmöglich. Daraus nämlich, daß etwas *ist*, läßt sich kein Schluß ziehen darauf, daß etwas *sein soll*. „Denn der Begriff des Sollens ist gegenüber dem Begriff des Seins etwas gänzlich Neues. Ein Begriff, der in den Prämissen eines Schlusses gar nicht vorkommt, kann aber auch nicht in seinen Schlußsatz eingehen. Ein Schluß von dem, was ist, auf das, was sein sollte, ist folglich unmöglich", und es kann also auch keinen Beweis praktischer Grundsätze aus theoretischen Sätzen geben. (K. 31.)

Ist somit jeder Versuch, die ethischen Prinzipien zu beweisen, aussichtslos, so fragt es sich, ob nunmehr nicht zugleich auch die Kritik der praktischen Vernunft als illusorisch erwiesen sei, wenigstens dann, wenn wir mit diesem Terminus die Aufgabe der Begründung der ethischen Prinzipien umschreiben. Wir müssen, um diese Frage zu entscheiden, untersuchen, was mit der Begründung eines weiter nicht mehr beweisbaren Satzes überhaupt gemeint sein kann.

Ein solcher weiter nicht beweisbarer Satz ist nun wie jeder andere Satz ein *Urteil*. Ein Urteil ist aber nie an und für sich gewiß. „Das Urteil beruht auf einer an sich willkürlichen

Verbindung von Begriffen, von Vorstellungen also, die ihrerseits problematisch sind und nichts behaupten. Ein Urteil ist die Behauptung, daß einer solchen an sich willkürlichen Verbindung von Begriffen etwas Wirkliches entspricht." (K. 49.) Das Kriterium aber, vermöge dessen wir die objektive Gültigkeit von Urteilen behaupten, kann nicht wiederum in einem Urteil bestehen, da es ja zur Möglichkeit jedes Urteils schon vorausgesetzt wird. *Somit kann die Gültigkeit eines Urteils letzten Endes nur auf einer Erkenntnis beruhen, die ihrerseits nicht von der Form eines Urteils ist.* NELSON nennt eine solche Erkenntnis nach FRIES eine *unmittelbare Erkenntnis.* Damit wird also eine Erkenntnis bezeichnet, die noch nicht durch Vermittlung des *Verstandes* die Form eines Urteils angenommen hat und insofern von dem Irrtum noch frei ist, welchem die Reflexion bei der Verbindung ihrer Begriffe ausgesetzt ist.

Wir müssen also von der Form des Urteils, die eine Erkenntnis durch die Vermittlung des Verstandes annehmen kann, die unmittelbare Erkenntnis selbst unterscheiden. Aller *Gehalt* unserer Urteile entspringt einer unmittelbaren Erkenntnis, der Verstand dagegen bringt nur die leere *Form* des Urteils hinzu. Ein Urteil, das nicht bewiesen, d. h. nicht auf ein anderes Urteil zurückgeführt werden kann, kann daher allerdings dadurch noch *begründet* werden, daß eine unmittelbare Erkenntnis aufgezeigt wird, die dem Urteil zu Grunde liegt, und die die Gültigkeit des Urteils gegenüber einem ungültigen oder noch ungewissen Urteil bestimmt. Eine solche unmittelbare Erkenntnis ist z. B. die Anschauung, eine weitere ist die reine praktische Vernunfterkenntnis, deren Erforschung die Aufgabe der Kritik der praktischen Vernunft ausmacht.

Wollte nun aber jemand nach dem Gültigkeitsgrunde der unmittelbaren Erkenntnis selbst fragen, so kann ihm nur geantwortet werden, daß diese ihre Gewißheit in sich selbst trägt. Jeder Zweifel an der unmittelbaren Erkenntnis setzt nämlich die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis schon voraus. Denn wer behauptet, daß er nicht wisse, ob die unmittelbare Erkenntnis wahr sei, der traut sich wenigstens dieses negative Urteil zu, dessen Gültigkeit seinerseits nur wieder auf einer unmittelbaren Erkenntnis beruhen könnte. NELSON nennt mit FRIES diesen Sachverhalt der Selbstgewißheit der unmittelbaren Erkenntnis den *Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft.* Hiermit soll nicht etwa, im Gegensatz zum bisher Gesagten, nun doch ein Beweis für die Wahrheit der unmittelbaren

Erkenntnis erbracht werden, sondern es wird mit diesem Satz lediglich der psychologische Sachverhalt der Selbstgewißheit der unmittelbaren Erkenntnis formuliert. (K. 51.)

Auf der Voraussetzung dieser Selbstgewißheit der unmittelbaren Erkenntnis, — einer Voraussetzung, die natürlich das Fundament einer jeden Wissenschaft, auch der Erfahrungswissenschaften bildet, — errichtet NELSON ohne weitere Voraussetzungen die Kritik der praktischen Vernunft. Er gestaltet die Kritik — und damit kennzeichnen wir den wichtigsten methodischen Gedanken dieses Werkes — zu einer *empirischen Wissenschaft*, nämlich zu der Wissenschaft, welche *die Tatsache der Existenz einer unmittelbaren ethischen Erkenntnis* zu erforschen hat. Und zwar ist diese Wissenschaft, da sie einen Gegenstand der inneren Erfahrung untersucht, *psychologisch*.

Damit setzt sich NELSON keineswegs in Gegensatz zu dem selbst geführten Nachweis, daß die ethischen Urteile nicht aus Seinsurteilen, mithin auch nicht aus Beobachtungstatsachen abgeleitet werden können. Denn die Kritik will ja nicht die unmittelbare Erkenntnis begründen oder gar beweisen, sondern sie untersucht sie lediglich hinsichtlich ihrer Existenz. *Eine Erkenntnis a priori* — und eine solche muß nach den Nachweisungen KANTs die ethische Erkenntnis sein, — *kann ihrerseits sehr wohl Gegenstand einer empirischen Erkenntnis sein.* Es widerspricht sich also nicht, daß eine rationale Erkenntnis psychologisch aufgezeigt werde, womit, wie nochmals erinnert sei, also keineswegs eine psychologische Begründung der unmittelbaren ethischen Erkenntnis versucht werden soll.

Die Verkennung dieses Verhältnisses der rationalen Erkenntnis zu ihrer psychologischen Feststellung beruht auf einer Verwechslung von Inhalt und Gegenstand der Erkenntnis. Die *Empiristen* schließen aus der Möglichkeit, die ethische Erkenntnis zum Gegenstand einer psychologischen Untersuchung machen zu können, auf den empirischen Inhalt der ethischen Erkenntnis. Die *Rationalisten* schließen aus dem rationalen Inhalt der ethischen Erkenntnis auf die Unmöglichkeit, diese zum Gegenstande einer empirisch ausgestalteten Vernunftkritik[1]) zu machen.

Mit der Einsicht in den empirischen Charakter der Aufgabe sind nun aber keineswegs jene Schwierigkeiten schon überwunden, mit denen die Menschheit gekämpft hat vom

[1]) Man vgl. über das Verhältnis KANTs zu den psychologischen Erfordernissen der Kritik der praktischen Vernunft: NELSON, „Die kritische Ethik bei KANT, SCHILLER und FRIES", S. 35 ff.

Augenblicke an, seit dem sie sich zum *Denken* über die Gesetze des vernünftigen Willens erhoben hat. Denn der tiefste Grund all dieser Schwierigkeiten liegt in einer *ursprünglichen Dunkelheit der unmittelbaren ethischen Erkenntnis* selbst. Und dieser Grund ist es auch, was gerade eine psychologisch geführte Kritik der praktischen Vernunft zu einer unendlich schwierigen und mühevollen Arbeit macht: Die praktische Vernunfterkenntnis tritt uns stets nur in unseren Urteilsakten, d. h. unter der Vermittlertätigkeit des Verstandes ins Bewußtsein, niemals aber in ihrer ursprünglichen Form als unmittelbare Erkenntnis, wie die anschauliche Erkenntnis. Daher gelingt es der Kritik der praktischen Vernunft niemals, die unmittelbare Erkenntnis selbst zum direkten Gegenstand einer psychologischen Erkenntnis zu machen. „So wenig wie sie selbst eine anschauliche oder unmittelbar evidente Erkenntnis ist, besitzen wir eine solche von ihrer Existenz. Wir können über sie nur dadurch Aufschluß erlangen, daß wir uns auf andere Beobachtungen stützen und aus diesen ihre Existenz erschließen. Es bedarf also einer auf Erfahrung gegründeten *Theorie*, um den Beweis der Existenz einer reinen praktischen Vernunfterkenntnis zu führen." (K. 58.)[1])

---

[1]) Der Begriff der unmittelbaren ethischen Erkenntnis ist von STAMMLER, Lehrbuch der Rechtsphilosophie, S. 47 f. angegriffen worden. Es liegt aber seiner Kritik ein Mißverständnis der unmittelbaren Vernunfterkenntnis zu Grunde, indem er diese mit einer intellektuellen *Anschauung* verwechselt, eine Verwechslung, die NELSON durch seine Untersuchungen in der „Kritik der praktischen Vernunft" (S. 55, 642 ff., 653.) ausgeschlossen hat. Eine „unmittelbare Erschauung", oder ein „vertiefendes Erschauen" steht der FRIES-NELSONschen Philosophie ebenso fern, wie der KANTischen Lehre etwa der Eudämonismus. Denn FRIES und NELSON haben die *ursprüngliche Dunkelheit* der Vernunfterkenntnis zum Eckstein ihrer Philosophie gemacht, mit dem diese steht und fällt. Diese Lehre setzt daher ihrerseits bereits voraus, daß „die Möglichkeit von Unklarheit und irriger Zusammenfassung unserer Vorstellungen durch eine solche Hypothese nicht ausgeschlossen wird". (STAMMLER, S. 47.) Das Bewußtsein dieser Möglichkeit ist es gerade, was die FRIESsche Schule veranlaßt, die Rechtslehre nicht auf ein „unmittelbares Erfassen des Rechtsgedankens" zu stellen, sondern sie streng systematisch aufzubauen und durch das langwierige Unternehmen einer Fundierung der rechtsphilosophischen Voraussetzungen in der Kritik der praktischen Vernunft sich nach KANTischem Vorbilde zu einem *kritischen* Versuche zu erheben, den eine wissenschaftliche Beurteilung nicht als „nicht-kritischen Versuch" erledigen kann, von welchen Gesichtspunkten diese Beurteilung im übrigen auch immer ausgehen mag.

Dem erwähnten Einwande liegt die Verwechslung der Unmittelbarkeit einer *Erkenntnis* mit der Unmittelbarkeit des *Bewußtseins* dieser Erkenntnis zu Grunde. Durch dieses letztere Merkmal zeichnet sich allerdings die Anschauung, nicht aber die ursprünglich dunkle Vernunfterkenntnis, aus.

Der Weg ist hierbei folgender.

NELSON geht in der Kritik der praktischen Vernunft aus vom konkreten Verstandesgebrauch, wie dieser in unseren tatsächlichen Urteilen vorkommt, und gelangt, indem er diese Urteile zergliedert und die mit fremden Vorstellungen hier noch vermengten ethischen Elemente absondert, schließlich zu den allgemeinsten Urteilen, die dem konkreten Urteile zu Grunde liegen. Damit werden diejenigen Grundsätze aufgedeckt, unter die das Wahrheitsgefühl den konkreten Fall im Urteil subsumiert hat. NELSON nennt dieses Verfahren der Zergliederung unserer Urteile die *Exposition der ethischen Prinzipien.*

Diese Exposition liefert uns nun aber, wie wir sehen, nichts anderes als die allgemeinste Form unserer ethischen Urteile. Ob diesen Urteilen wirklich eine unmittelbare Vernunfterkenntnis entspricht, oder ob diese Urteile auf einer tiefliegenden, psychologischen Selbsttäuschung beruhen, das wissen wir noch nicht. Denn die Exposition stellt lediglich ein planmäßiges Ausleseverfahren dar, das gewissermaßen die Objekte bestimmt, die durch die Kritik genauer erforscht werden sollen. Erst die „*Deduktion*" *der ethischen Prinzipien* (d. h. das eigentliche Begründungsverfahren) untersucht nun nach besonderer Methode die Frage, ob jenen allgemeinsten Urteilen wirklich eine unmittelbare Erkenntnis zu Grunde liegt. Durch eine psychologische Theorie der Interessen erschließt NELSON die Tatsache einer unmittelbaren ethischen Erkenntnis. Damit stellt er die Existenz des Sittengesetzes fest und legt den Grund für eine wissenschaftliche Ethik.[1])

Diese Deduktion ist die geniale, heute noch fast unbekannte Leistung NELSONS. Sie bedeutet, selbst wenn ihr materielle Mängel anhaften sollten, als Ergebnis eines unvergleichbaren methodischen Scharfsinns, einen entscheidenden Fortschritt der Wissenschaft.

§ 3.

Rechtsgesetz und Positivität des Rechts.

Der Inhalt des Sittengesetzes, der sich als Rechtsgesetz auf den Zustand der Gesellschaft bezieht, ist nach den Nachweisungen der Kritik das Gebot der *Gleichhheit der Per-*

[1]) NELSON, „Kritik der praktischen Vernunft", S. 75 ff., 469—561.

sonen oder das Gebot der *Gerechtigkeit*: Es wird durch das Gesetz die Ausschließung jedes Vorzugs verlangt, der durch die numerische Bestimmtheit der einzelnen Person bedingt ist. Das heißt: Eine Gesellschaft vernünftiger Wesen erfüllt die Bedingungen des Rechtsgesetzes dann, wenn ein jeder den anderen als seinesgleichen behandelt, sofern er mit ihm in Wechselwirkung kommt. Ein anderes Wesen seinem Recht gemäß behandeln, heißt demnach, sein Interesse nie verletzen, es sei denn, daß unser Interesse das mit ihm kollidierende fremde überwiegt. Und hierbei bestimmt sich das Übergewicht allein dadurch, daß wir vom Unterschied der Personen absehen, indem wir die kollidierenden Interessen in einer Person vereinigt denken und sie so gegen einander abwägen.

Die rechtliche Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens verlangt also, daß die Konflikte und Kollisionen weder nach dem Entscheid der Gewalt noch nach Ansehen der Person gelöst werden, sondern *nur* nach dem Gewicht der kollidierenden Interessen. „Hiermit ist auch keineswegs jede Bevorzugung einer Person ausgeschlossen, sondern nur jede nicht durch einen qualitativen Unterschied der Lage des einen und anderen bedingte Bevorzugung." (R. 81.) Es ist auch von keiner angeblichen *tatsächlichen Gleichheit* die Rede, „sondern von einem Gesetz des Sollens, einer Anforderung an die gegenseitige Behandlung der Personen . . .". (R. 81.)

Um die Bedeutung des hier eingeführten Satzes von der persönlichen Gleichheit zu erkennen, müssen wir uns zunächst davon überzeugen, daß dieser Satz das Rechtsgesetz wirklich *bestimmt*, d. h. daß er — über den Begriff eines Rechtsgesetzes hinaus — den *Inhalt* des Rechtsgesetzes ausspricht. Dies ist in der Tat der Fall: Das Prinzip der persönlichen Gleichheit wird in einem synthetischen Satze ausgesprochen, der keineswegs als bloß logische Folge aus dem *Begriff* des Rechts abgeleitet werden könnte.

Diese Feststellung ist um so wichtiger, als der Irrtum nahe liegt, die Form der Allgemeingültigkeit des Rechtsgesetzes schließe den Grundsatz der persönlichen Gleichheit bereits ein. Dieser Irrtum beruht auf einer Verwechslung der persönlichen Gleichheit mit der *Gleichheit vor dem Gesetz*, die allerdings ihrerseits eine rein logische Folge aus dem Begriff des Rechts ist: Aus der Allgemeingültigkeit des Rechtsgesetzes, die

ein bloßes Merkmal des Rechtsbegriffs darstellt, folgt nämlich, daß rechtlich kein Einzelner und keine Klasse anders bevorzugt werden kann als auf Grund eines allgemeinen Merkmals, an das gemäß dem Rechtsgesetze die auszeichnenden Folgen geknüpft sind. Jeder Tatbestand, der unter den gesetzlich bestimmten Begriff fällt, muß auch die gesetzlich bestimmten Rechtsfolgen gleichermaßen nach sich ziehen. Mag also der Inhalt des Rechts sein, welcher er wolle, so widerspricht doch jede willkürliche Auszeichnung des Einzelnen schon der Form des Rechts. Diesen Grundsatz nennen wir die Gleichheit aller vor dem Gesetz: Was gemäß dem Gesetz unter bestimmten Umständen für den einen Recht ist, muß unter gleichen Umständen auch für jeden anderen Recht sein.

Demgegenüber bestimmt der Grundsatz der persönlichen Gleichheit nun aber nicht die bloße Form, sondern den *Inhalt* des Rechts. Er besagt, *was* Recht ist, und nicht lediglich, *wie* das Recht seiner Form nach sein muß. Der Grundsatz der Gleichheit vor dem Gesetz fordert, daß eine Bevorzugung rechtlich nur auf Grund eines allgemeinen gesetzlichen Merkmals stattfinden dürfe. Das Prinzip der persönlichen Gleichheit dagegen bestimmt nun unmittelbar dieses Merkmal der rechtlich möglichen Bevorzugung. Es gibt uns ein *Kriterium* des Rechts, das über den bloßen Rechtsbegriff hinausführt, indem es uns zur Bestimmung des Rechts eine neue Aufgabe stellt, die ihrerseits durch bloße Erforschung von *Tatsachen* gelöst wird: durch die Ermittlung des jeweils überwiegenden Interesses. (Man vgl. R. 81 ff.)[1])

[1]) Durch den Nachweis eines bestimmten Inhalts des Gesetzes überwindet NELSON den formalistischen Charakter, welcher der Ethik KANTs noch anhaftet. Damit wird nicht allein der Widerspruch vermieden, der in der Annahne eines Gebots liegt, durch das nichts Bestimmtes geboten wird, sondern es erhält überdies die Unterscheidung zwischen Moralität und Legalität des Handelns erst durch den Nachweis des Inhalts des Gesetzes *Realität* und damit eine Bedeutung, die über bloße Wortdefinition hinausgeht. Hätte dagegen das Gesetz keinen oder wenigstens keinen nachweisbaren Inhalt, so würde diese Unterscheidung belanglos werden; es wäre eine philosophische Rechtslehre dann von vornherein als dogmatisch gekennzeichnet.

Die Ausschließung *„materialer Prinzipien"* aus dem Gebiet der Ethik hängt, wie NELSON (Die kritische Ethik bei KANT, SCHILLER und FRIES, S. 36 ff.) zeigt, bei KANT zusammen mit einer falschen Einteilung unserer Erkenntnisquellen in *Sinnlichkeit* und *Verstand*. Wäre diese Einteilung vollständig, so müßte, da dem Verstand an und für sich nur die leere Form der Allgemeingültigkeit des Urteils eigen ist, allerdings der Gehalt jedes Urteils aus der Erfahrung entspringen. Materiale Prinzipien wären dann empirisch bedingt, was ihrer Allgemeingültigkeit widerspricht.

(Fortsetzung der Anmerkung auf S. 17).

An diese letzte Feststellung knüpft sich unmittelbar noch ein weiterer Umstand, der für alles folgende von größter Bedeutung sein wird. Wenn wir einerseits gesehen haben, daß der Grundsatz der Gerechtigkeit oder der persönlichen Gleichheit über die bloße Form der Allgemeingültigkeit des Rechtsgesetzes hinausgeht, indem er ein Kriterium für die inhaltliche Bestimmung des Rechts darstellt, so wird nun andererseits klar, daß dieses Kriterium doch nur eine ‚formale' Bestimmung des Rechtsinhalts liefert. Denn dieses Kriterium gibt uns noch keineswegs hinreichend an, was Recht ist, es verweist uns vielmehr zur Entscheidung dieser Frage unmittelbar an eine weitere Instanz. Wir müssen, um festzustellen, *was* der Gleichheit entspricht, vorerst die an und für sich von jeder rechtlichen Bestimmung unabhängigen *Interessen* kennen: Die konkreten Interessen machen die *Materie* des Rechts aus, und das Rechtsgesetz ist lediglich das Kriterium, das wir an dieses Material anzulegen haben, um die gesellschaftlichen Verhältnisse rechtlich zu bestimmen. NELSON nennt diesen Sachverhalt den *formalen Charakter des Rechtsgesetzes.* Damit wird also ausgedrückt, daß wir aus dem Rechtsgesetz das Recht nicht logisch erschließen können, daß es vielmehr zur Bestimmung des Rechts noch einer außerrechtlichen Erkenntnis bedarf: der Kenntnis der Interessen, der Umstände, des Lebens.

Konnten wir bereits aus dem Begriff des Rechts den Satz ableiten, daß die Allgemeingültigkeit des Rechts keineswegs seine Uniformität in sich schließt, daß sich vielmehr eine Differenzierung des Rechts gemäß der Mannigfaltigkeit der Umstände erwarten läßt, so folgt nunmehr aus dem formalen Charakter des Rechtsgesetzes der bestimmte Satz von der *notwendigen Wandelbarkeit alles Rechts.* Mit der Mannigfaltigkeit der Lebensverhältnisse differenziert sich auch das Recht; mit dem Wechsel der Umstände, die in ihrer Gesamtheit einen Gesellschaftszustand charakterisieren, muß sich gemäß dem Rechtsgesetz auch das Recht selbst wandeln. Denn erst aus diesen Umständen läßt sich erkennen, was das Recht verlangt. Wenn wir also „einen Inbegriff von material-bestimmten Rechtssätzen kurz einen *Rechtskodex* nennen, so können wir sagen, daß das Rechtsgesetz zur Ableitung eines solchen nicht hin-

---

Lassen wir dagegen die dogmatische Disjunktion zwischen Sinnlichkeit und Verstand fallen, indem wir die Beantwortung dieser Fragen einer vorbehaltlosen Beobachtung anvertrauen, so finden wir in der *unmittelbaren Vernunfterkenntnis,* die das ursprüngliche Besitztum unseres Geistes ausmacht, die Quelle, der das Urteil einen außerempirischen Gehalt entnimmt.

reicht. Denn die entgegengesetzte Annahme würde dem formalen Charakter des Rechtsgesetzes widersprechen. Man kann diesen Sachverhalt auch so ausdrücken, daß man die *Unmöglichkeit des Naturrechts* behauptet, — wenn man nämlich unter dem ‚Naturrecht' einen solchen aus dem philosophischen Prinzip des Rechts abgeleiteten Rechtskodex versteht." (R. 100.)

Nun verstehen wir aber unter ‚Naturrecht' noch etwas anderes als den eben gekennzeichneten Begriff. Man bezeichnet mit diesem Ausdruck nicht nur ein aus dem Rechtsprinzip logisch abgeleitetes Recht, sondern, in einer weiteren Bedeutung des Wortes, ein von *positiven*, d. h. *willkürlichen*[1]) Festsetzungen unabhängiges Recht. „Nach diesem Begriff würde durch den formalen Charakter des Rechtsgesetzes die Möglichkeit des Naturrechts noch nicht ausgeschlossen sein. Denn es ließe sich widerspruchslos denken, daß wir, wenn auch nicht rein logisch auf Grund des Rechtsgesetzes allein, so doch unter Hinzunahme der empirisch zu erkennenden Tatsachen, zu einem Naturrecht in diesem Sinne des Wortes gelangen können." (R. 100 f.) Ein solches Naturrecht nun wäre zwar mit dem Wandel und der Mannigfaltigkeit alles Rechts vereinbar, es würde keineswegs den Anspruch erheben, als ein Kodex unveränderlicher Rechte die wandelbare Gesetzgebung zu verdrängen. Aber es müßte nach der Konsequenz eines solchen Naturrechts aus der Gesetzgebung jede positive, d. h. willkürliche Verfügung eliminiert werden. Das Geschäft des Gesetzgebers wäre es alsdann allein noch, die durch das Rechtsgesetz auf Grund der konkreten Umstände eindeutig bestimmten Rechtssätze zu erkennen und zu kodifizieren. Jede weitere, positive Bestimmung wäre indessen unmittelbar widerrechtlich.

Die Frage ist nun, ob das Rechtsgesetz, als das Gebot der persönlichen Gleichheit, diese Konsequenz in sich schließt.

Wir können diese Frage entscheiden, wenn wir eine Eigentümlichkeit des Rechtsgesetzes ins Auge fassen, die wir bisher noch nicht hervorgehoben haben. Das Rechtsgesetz ist als solches ein Gesetz für die Beschränkung der Freiheitssphären der Einzelnen in der Gesellschaft. Rechtlichkeit des Verhaltens zeigt sich im Einhalten dieser Schranken, in der Nichtverletzung oder Wahrung der berechtigten Interessen anderer Personen. Nun schreibt das Prinzip der persönlichen Gleichheit aber

[1]) Mit dem Ausdruck „willkürlich" wird hier die *rechtliche Zufälligkeit* des *Inhalts* einer Vorschrift bezeichnet, und eine Vorschrift ist daher *insofern* willkürlich, als ihr Inhalt sich nicht aus der Anwendung des Rechtsgesetzes auf die Tatsachen *ableiten* läßt.

auch unter Hinzunahme der konkreten Interessen nicht ein bestimmtes Verhalten eindeutig und positiv vor; es *schließt* umgekehrt unmittelbar nur diejenigen Formen der Wechselwirkung, die die Gleichheit verletzen, *aus*, ohne unter den Formen, die dieser Bedingung genügen, eine bestimmte positiv auszuzeichnen. „Es läßt, mit anderen Worten, einen *Spielraum* für verschiedene mögliche Weisen der Regelung der Wechselwirkung der Personen." (R. 85.) Innerhalb dieses Spielraums der gegenseitigen Gleichheit bleibt die Wahl, nach Belieben auf diese oder jene Weise die Freiheitssphären wechselseitig zu begrenzen. Diese Eigentümlichkeit des Rechtsgesetzes nennt NELSON den *limitierenden Charakter des Rechtsgesetzes.*

Folgte aus dem formalen Charakter des Rechtsgesetzes die Unmöglichkeit eines rational bestimmten, d. h. eines aus dem philosophischen Prinzip des Rechts unmittelbar ableitbaren Naturrechts, so ergibt sich nunmehr aus dem limitierenden Charakter des Rechtsgesetzes auch die Unmöglichkeit eines ‚empirisch bestimmten', d. h. eines durch Anwendung des Rechtsgesetzes auf die konkreten Umstände eindeutig festgestellten Naturrechts. Denn das Rechtsgesetz schließt, wie wir sahen, lediglich dasjenige Verhalten aus, das die persönliche Gleichheit verletzt; es bestimmt aber auch unter Hinzunahme der konkreten Interessen das Recht noch nicht hinreichend, noch nicht vollständig. Wenn wir also unter einem Rechtssatz einen Satz verstehen wollen, der die rechtlich notwendige Begrenzung der Freiheitssphären zwischen den Einzelnen vollständig bestimmt, so können wir sagen, *daß weder durch die ‚Natur des Rechts' (d. h. durch das Rechtsgesetz) noch durch die ‚Natur der Sache' (d. h. durch den Tatbestand) Rechtssätze bestimmt werden.* Und hieraus folgt, *daß das Recht zu seiner Bestimmung noch einer positiven, d. h. willkürlichen Festsetzung bedarf.*

Das Rechtsgesetz läßt nun aber eine positive Bestimmung des Rechts nicht nur zu, es fordert sie sogar. Denn wenn auch die persönliche Gleichheit einen Spielraum läßt, innerhalb dessen die Freiheitssphären der Einzelnen willkürlich begrenzt werden können, so ist es hierbei doch nicht der Willkür überlassen, *ob* diese Begrenzung stattfinden soll, *ob* die Einzelnen einander gemäß dem Rechtsgesetz behandeln sollen, sofern sie in Wechselwirkung kommen: Willkürliche Verfügungen

durch Vertrag, Übereinkunft und positive Gesetzgebung sind dazu gefordert, um die vom Rechtsgesetz gebotene Begrenzung der Freiheitssphären zu bestimmen.

Diese rechtliche Notwendigkeit der Begrenzung der Freiheitssphären der Einzelnen in der Gesellschaft führt uns, wie NELSON zeigt, auf den Begriff des *Eigentums*. Beschränkung meiner Freiheit in der Wechselwirkung mit anderen Personen bedeutet, zufolge der *äußeren* Vermittlung jeder Wechselwirkung der Personen in der Natur (wo das Innere des einen niemals unmittelbar in Wechselwirkung mit dem Inneren des anderen kommen kann), nichts anderes als Beschränkung meiner *äußeren Freiheit*, und das heißt, richtig verstanden, Beschränkung meiner Freiheit im Gebrauche von Sachen (im weitesten Sinn dieses Wortes). Die Bestimmung des Rechts in der menschlichen Gesellschaft nimmt somit die Form einer *rechtlichen Bestimmung des Besitzes* von Sachen an, dergestalt, daß sich die Begrenzung der Freiheitssphären zwischen den Einzelnen in der gesetzlichen Ausschließung der einen vom Gebrauch der Sachen zeigt, die dem anderen zugehören. *Das Rechtsgesetz fordert also die Einführung eines Eigentumsrechts in der Gesellschaft*[1]). Gleichzeitig ergibt sich aber aus dem limitierenden Charakter des Rechtsgesetzes, *daß das Eigentum in der Gesellschaft durch positive Verfügung bestimmt und verteilt werden muß.*

Das Rechtsgesetz fordert, wie wir sehen, das Eigentum. Das Postulat des Eigentumsrechts ist also rein philosophisch. Dagegen ist die Einführung, die Bestimmung des Eigentums, positiver Natur. Sie setzt willkürliche Verfügungen voraus.

Ist somit das Rechtsgesetz die Grundlage des positiven Rechts, so bildet es andererseits aber auch dessen *Grenze*. Willkürliche Verfügungen sind allein innerhalb des Spielraums der persönlichen Gleichheit rechtlich möglich. Nicht etwa die Willkürlichkeit verleiht den Verfügungen den Rechtscharakter, sondern ihre Übereinstimmung mit dem Rechtsgesetz. Daher soll das Rechtsgesetz selbst in der Gesellschaft öffentlich werden

---

[1]) Der philosophische Begriff des Eigentums, wie ihn FRIES und NELSON verwenden, deckt sich, wie man sieht, nicht mit dem juristischen Eigentumsbegriff. Das *Eigentumsrecht* ist dort ganz allgemein bestimmt durch seinen Gegensatz zum *Vertragsrecht*, so daß z. B. die materiellen Rechtsverhältnisse des Familienrechts, unter den philosophischen Eigentumsbegriff fallen, während diejenigen Bestimmungen, die die Verträge zur Eingehung dieser Rechtsverhältnisse ordnen, zum Vertragsrecht gehören. Vgl. NELSON, P. §§ 118, 121.

und die Schranken aller positiven Verfügungen bestimmen: „*Durch das öffentliche Gesetz soll in der Gesellschaft das Eigentum nach dem Prinzip der persönlichen Gleichheit verteilt werden*“ (R. 93.)[1]).

§ 4.

Die Theorie des wahren Interesses und die Lehre vom Naturrecht.

Soweit nun bewegt sich die Lehre NELSONs innerhalb der Grenzen der philosophischen Rechtslehre, die JAKOB FRIEDRICH FRIES, der von der Wissenschaft und Geschichtsschreibung so lange übergangene Nachfolger KANTs, 1803 veröffentlicht hat[2]). Die Rechtslehre NELSONs stellt, was das bis hierher aus ihr Vorgetragene anbelangt, im wesentlichen lediglich eine — allerdings sehr bedeutsame — Vervollkommnung und Ergänzung der alten FRIESschen Rechtslehre dar.

Wenn wir die philosophische Rechtslehre ‚natürlich‘ oder ‚naturrechtlich‘ nennen wollen, weil sie nicht von den empirischen und positiven Elementen des Rechts, sondern von den philosophischen und also bleibenden Bestimmungen eines jeden Rechtsinhalts handelt, so können wir nunmehr sagen, daß sowohl die Rechtslehre von FRIES, als auch ganz besonders diejenige NELSONs eine ‚naturrechtliche‘ Widerlegung aller Naturrechtslehren in sich schließt, und zwar sowohl nach der rein philosophischen als auch nach der empirischen Bedeutung des Wortes ‚Naturrecht‘. Die allgemeinen Postulate, die FRIES und NELSON ableiten, indem sie dem Gedanken des Rechtsgesetzes die allgemeine Vorstellung einer unter dem Gesetze stehenden Gesellschaft vernünftiger Wesen *in der Natur* subsumieren, diese Postulate sind keineswegs Naturrechtssätze, „sondern sie sind nur Kriterien zur Beurteilung einer möglichen positiven Gesetzgebung“ und haben als solche lediglich „*regulative* Bedeutung“. Sie erheben nicht den Anspruch, „jedes positive Gesetz zu verdrängen, um selbst an dessen Stelle zu treten“. (NELSON, R. 101.)

---

[1]) Man vergleiche über die hier nur teilweise und sehr summarisch angeführte Lehre von den rechtlichen Postulaten: NELSON, R., S. 52—99.

[2]) FRIES, „Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung“, 1914 neu herausgegeben von der FRIES-Gesellschaft.

Mit den allgemeinen Postulaten schließt bei FRIES die „reine Rechtslehre" ab. Zwar lassen sich nach FRIES durch Subsumtion der konkreten Verhältnisse unter das Rechtsgesetz noch weitere Anhaltspunkte gewinnen zur „Beurteilung möglicher positiver Gesetzgebungen". Allein, diese Wissenschaft ist keine rein philosophische mehr, sondern sie ist empirisch, soziologisch bedingt. Sie leitet daher auch keine allgemein anwendbaren Sätze mehr ab, sondern vielmehr Sätze, die nur in bestimmter Lage gelten. Jenseits des Gebiets der allgemeinen Postulate hängt also nach FRIES „jede nähere Bestimmung schon von Naturverhältnissen ab". (FRIES, R. 100.)

NELSON findet nun aber noch eine „nähere Bestimmung", die nicht von „Naturverhältnissen" abhängt, sondern rein philosophischer Art ist; und auf dieser Erweiterung der philosophischen Rechtslehre beruht eigentlich die ganze Tragweite und praktische Fruchtbarkeit der Philosophie NELSONS. Wir gelangen hiermit nach unseren vorbereitenden Erörterungen zum eigentlichen Gegenstand der vorliegenden Arbeit.

Betrachten wir den Aufbau dieser Erweiterung in der Lehre NELSONS.

Es lassen sich, so haben wir schon festgestellt, einschränkende Bedingungen hinsichtlich der *Materie* des Rechts nicht aus dem Rechtsgesetz allein ableiten. Dies folgte aus dem formalen Charakter des Rechtsgesetzes, wonach es zur Bestimmung des Rechts noch einer außerrechtlichen Erkenntnis bedarf: der Kenntnis der Interessen, die unter das Gesetz zu subsumieren sind. Allerdings ergibt nun, gemäß dem limitierenden Charakter des Rechtsgesetzes, auch die Subsumtion der Interessen unter das Rechtsgesetz noch keine völlige Bestimmung des Rechts. Aber wir erhalten durch solche Subsumtionen doch immerhin eine *materielle* Bestimmung des Bereichs der positiven Gesetzgebung, indem wir nun erkennen, *was* der persönlichen Gleichheit widerspricht. Sollte es also gelingen, ein bestimmtes Interesse unter das Rechtsgesetz *a priori* zu subsumieren, so könnten wir damit über die allgemeinen Postulate der Rechtslehre

hinaus einen Satz gewinnen, der eine *materielle Einschränkung alles positiven Rechts* darstellt, und der doch nicht empirisch bedingt, sondern rein philosophisch wäre. Wir könnten einen Satz, der durch Subsumtion eines solchen Interesses unter das Rechtsgesetz rein philosophisch abgeleitet wird, einen ‚*Naturrechtssatz*' nennen, insofern nämlich, als diesem Satz Anwendbarkeit zukäme für jede Zeit und jeden Ort, wo immer vernünftige Wesen unter dem Gesetz des Rechts stehen. Freilich müssen wir uns bewußt bleiben, daß auch hiermit die Lehre von der Positivität alles Rechts nicht aufgehoben wäre: Auch ein solcher Satz würde das Recht noch nicht hinreichend bestimmen, sondern er würde lediglich eine — immerhin materielle — Einschränkung alles positiven Rechts darstellen.

Wie soll es nun aber möglich sein, ein Interesse dem Rechtsgesetz a priori zu subsumieren? Wie sollen wir der ‚*Natur des Menschen*' ein bleibendes Interesse entnehmen, ein Interesse, das nicht empirisch, sondern rational bestimmt ist? Hat nicht STAMMLER recht, wenn er sagt, daß „alle Beobachtungen die man hier machen kann, bedingt und nur von vergleichsweiser Allgemeinheit"[1]) seien, und daß hieraus die Unmöglichkeit auch eines solchen Naturrechts in engerer Bedeutung folge?

Zunächst müssen wir hier wieder, analog dem zur Begründung des Rechtsgesetzes Gesagten, das Interesse selbst, welches a priori subsumiert werden soll, von der psychologischen Erkenntnis dieses Interesses trennen. Es kann ein Interesse sehr wohl rational sein und dennoch seinerseits zum Gegenstand einer psychologischen Erkenntnis gemacht, d. h. „beobachtet" werden. Unsere Frage geht daher nicht dahin, ob unsere „Beobachtungen" bedingt sind, ob unser tatsächliches Vollziehen der Subsumtion des fraglichen Interesses unter das Rechtsgesetz von empirischen Bedingungen abhängt. Wir fragen hier vielmehr, ob der *Gegenstand* der Subsumtion, das Interesse selbst, das wir subsumieren wollen, rational, d. h. von der Sinnlichkeit unabhängig ist. Wir fragen also, ob wir ein seinem Ursprung und Gegenstand nach *bleibendes* Interesse des vernünftigen Wesens feststellen und unter das Rechtsgesetz subsumieren können[2]).

[1]) STAMMLER, „Die Lehre von dem richtigen Rechte", S. 97.

[2]) In der nunmehr eingeschränkten Bedeutung des Wortes ‚Naturrecht' bleibt es also noch eine unerwiesene Behauptung, wenn STAMMLER

Soviel ist nun klar, daß ein Interesse insofern, als es als ein *Bedürfnis* auftritt, empirischer Natur ist. Was ein Bedürfnis unter anderen auszeichnet, das ist allein seine empirisch erkennbare *Stärke*. Bedürfnisse gegen einander abwägen heißt deshalb nichts anderes, als ihre subjektive Stärke vergleichen.

Allein, wir wägen die Interessen in Wirklichkeit nicht nur nach ihrer Stärke (d. h. insofern sie als Bedürfnisse auftreten) gegen einander ab, sondern auch nach ihrer Würdigkeit (d. h. insofern sie durch einen *Wert* bestimmt sind). Und in diesem letzteren Sinne sprechen wir allerdings auch dort von einem Interesse, wo kein faktisches Bedürfnis vorhanden ist, wie wir umgekehrt gegebenenfalls auch sagen, „daß jemand sich faktisch für etwas interessiert, was in Wahrheit nicht in seinem Interesse gelegen ist". (R. 106.)

Hier müssen wir nun in erster Linie ein naheliegendes Mißverständnis ausschließen. Die Nichtübereinstimmung des faktischen mit dem ‚wirklichen' Interesse ist nämlich zunächst einmal in dem Sinne möglich, „daß jemand seinem ‚wohlverstandenen Interesse' entgegenhandelt, indem er sich in der Wahl der Mittel für den gewählten Zweck vergreift". (R. 106.) Dabei sieht man aber leicht, daß dieser Fall uns keineswegs auf ein außersinnliches Interesse verweist, daß er vielmehr nur das Verhältnis zwischen Mittel und Zweck betrifft, wie es durch die Naturgesetzlichkeit bestimmt wird. Der Irrtum, um dessentwillen wir das ‚wohlverstandene Interesse' dem faktischen Interesse gegenüberstellen, beruht also nur auf der Wahl der Mittel, nicht aber etwa auf der Wahl des Zweckes selbst. Es liegt, wie wir auch sagen können, lediglich ein ‚theoretischer', kein ‚praktischer' Irrtum vor.

Ein *praktischer Irrtum* tritt erst dort auf, wo ein *‚minderwertiger'* Zweck bevorzugt oder ein *‚höheres'* Interesse vernachlässigt wird. Unser Urteil gibt, wie wir sehen, in diesen Fällen eine *Wertung der Interessen* selbst wieder und betrifft keineswegs nur das Verhältnis der Mittel zur Befriedigung der Interessen.

Wenn wir aber dergestalt über den Wert eines Interesses urteilen, so tun wir das „auf Grund eines anderen *Interesses*, das wir selber an dem beurteilten Interesse haben. Dieses andere

---

sagt: „es ist kein einziger Rechtssatz möglich, der in der Besonderheit seines Inhaltes unbedingt richtig feststände", wenigstens dann, wenn wir unter der „Besonderheit seines Inhalts" ganz allgemein eine materielle Bestimmtheit des Rechtssatzes verstehen wollen. (STAMMLER, „Lehrbuch der Rechtsphilosophie", S. 7 f.)

Interesse zeichnet sich nun dadurch aus, daß es die Behauptung eines Wertes einschließt; diese Behauptung ist es eigentlich, die wir im Urteil wiedergeben. Dieses Urteil ist objektiv insofern, als wir seinem Gegenstande einen Wert zuschreiben, der ihm unabhängig davon zukommt, daß wir gerade ein Interesse an dem Gegenstande haben[1]).“

NELSON macht darauf aufmerksam, daß nicht alle Interessen eine solche Behauptung in sich schließen. „Wenn uns der Geschmack einer Speise angenehm ist, so ist das Interesse daran nicht objektiv, sondern es bezieht sich nur auf unseren Empfindungszustand. Dem Gegenstand wird dadurch nur insofern ein Wert zugeschrieben, als er uns Genuß verschafft und also Gegenstand unseres Interesses ist.“ (Ph. 214.) Wenn wir dagegen etwa der Selbstbeherrschung einen Wert zuschreiben, so meinen wir damit nicht, daß wir gelegentlich ein Bedürfnis nach Selbstbeherrschung haben, sondern daß der Selbstbeherrschung an sich ein Wert zukommt. Das Interesse, das wir an der Selbstbeherrschung haben, schließt diese Behauptung ihres Wertes ein.

Nun bestimmt sich die Vorzugswürdigkeit oder Minderwertigkeit von Interessen, wenn diese Unterscheidung reale Bedeutung haben soll, offenbar nach einem Maßstab. Denn ohne die Voraussetzung einer objektiven Regel der Vorzugswürdigkeit der Zwecke „gäbe es keine andere Bevorzugung als auf Grund der subjektiven Stärke der Interessen, und alle Wahl von Zwecken wäre dem bloßen subjektiven Belieben überlassen, ohne daß sich über die Vorzugswürdigkeit oder Minderwertigkeit der gewählten Zwecke urteilen ließe. Aller Streit könnte nur die Tauglichkeit der Mittel betreffen, und es könnte von keinem praktischen Irrtum die Rede sein.“ (R. 107.) Den Maßstab aber, der hier in Frage steht, nennen wir ein *Ideal*.

Das Interesse, dessen Gegenstand das Ideal bildet, ist nun das erörterte objektive Interesse, das unserem Urteil über den Wert anderweitiger Interessen zu Grunde liegt und das den Gegenstand unseres Naturrechtsproblems ausmacht. Um ein Naturrecht in dem gekennzeichneten Sinne zu konstituieren, muß das fragliche ideale Interesse allerdings außerrechtlichen Ursprungs sein. Das Ideal müßte, mit anderen Worten, die Vorzugswürdigkeit oder Minderwertigkeit von Zwecken unabhängig vom Rechtsgesetz schon seinerseits bestimmen.

[1]) NELSON, „Die Theorie des wahren Interesses“ (enthalten in dem Sammelband: „Die Reformation der Philosophie“ S. 213 f., im folgenden mit Ph. zitiert.)

„Denn wir sprechen hier nicht von der Vorzugswürdigkeit oder Minderwertigkeit, die ein Zweck etwa dadurch hätte, daß er durch das Recht gefordert und also durch die Pflicht geboten oder dadurch verboten wäre. Wir fragen ja hier gerade nach der Regel für die Bestimmung der Materie des Rechts, nach der Regel der Vorzugswürdigkeit der Zwecke, auf die uns das Rechtsgesetz verweist, um seinerseits anwendbar zu sein, und die also nicht in dem Rechtsgesetz selbst liegen kann." (R. 107.)

Unter der Voraussetzung eines solchen Ideals wäre es also möglich, dem Rechtsgesetz ein Interesse a priori zu subsumieren. Denn die Realität dieses Ideals würde die Existenz eines Interesses in sich schließen, das die Vernunft an der Verwirklichung des Ideals nimmt. Dieses Interesse könnten wir dann, wenn auch nicht nach seiner faktischen Stärke, so doch seinem Gegenstande nach a priori bestimmen „und durch Anwendung des Rechtsgesetzes auf diese Bestimmung zu einer von aller Erfahrung unabhängigen Entscheidung über eine materiale Rechtsfrage gelangen". (R. 107.) Und deshalb, weil das ideale Interesse seinerseits den Maßstab aller empirischen Interessen in sich schließt, wäre die philosophische Entscheidung dieser Rechtsfrage auch niemals einer nachträglichen Korrektur oder Widerlegung durch die in der Erfahrung auftretenden Interessen ausgesetzt.

Eine Frage der Erfahrung wird es allerdings stets bleiben, ob dem reinen Interesse im konkreten Fall auch ein faktisches Bedürfnis entspricht. In der Natur kann für das Geschehen niemals ein Wert bestimmend sein. Denn es bleibt nach Naturgesetzen an und für sich zufällig, ob mit der Vorzugswürdigkeit eines Interesses auch die Einsicht in seine Vorzugswürdigkeit und die entsprechende Wertschätzung verbunden ist. Das ideale Interesse ist, wie wir auch sagen können, *ursprünglich dunkel*. „Das vernünftige Wesen, das allein eines objektiven Interesses fähig ist, ist doch stets der *Möglichkeit des praktischen Irrtums* ausgesetzt." Das Maß der Freiheit vom praktischen Irrtum ist es, wonach wir die Stufe unserer *Bildung* beurteilen. „Und das Auszeichnende des Menschen, das wir darin finden, daß er sich als vernünftiges Wesen zu solcher Freiheit zu erheben vermag, macht das aus, was wir seine *Menschenwürde* nennen." (R. 108.)

Wie die Kritik der praktischen Vernunft die Existenz des Rechtsgesetzes zu untersuchen hatte, so fällt auch der Nach-

weis eines außerrechtlichen Ideals, das die Bedingung des Naturrechts darstellt, der Kritik der praktischen Vernunft zu. Die wissenschaftliche Bestimmung des gesuchten Naturrechts setzt, mit anderen Worten, eine *Theorie des wahren Interesses* voraus.

Es ist im Rahmen unserer Arbeit wiederum nicht möglich, auf diese Theorie selbst einzugehen, die NELSON in der „Kritik der praktischen Vernunft" (S. 235—272, 395—469) ausgeführt und in der kleineren Schrift „Die Theorie des wahren Interesses" summarisch dargestellt hat. Es mag für unseren Zweck genügen, in aller Kürze den methodischen Gedanken dieser Theorie anzudeuten, um möglichen Verwechslungen vorzubeugen und das Verständnis für die nachfolgende Naturrechtslehre vorzubereiten.

Auch in der Theorie des idealen Interesses handelt es sich wieder um die Aufweisung einer unmittelbaren Vernunfterkenntnis. Diese unmittelbare Vernunfterkenntnis, die wir, als eine mit der Schätzung der Wirklichkeit ihres Gegenstandes verbundene *Werterkenntnis*, ein *Interesse* nennen können, kommt uns nur in der Form eines *Wertgefühls* zum Bewußtsein. (Ph. 217.) Allein, wir dürfen dieses Gefühl nicht etwa verwechseln mit irgendwelchen sinnlichen ‚Gefühlen', mit Lust- oder Schmerzgefühlen. Diesen beiden Begriffen ist nichts weiter gemeinsam als ihr Name. Während nämlich die sinnlichen Gefühle selbst unmittelbare Interessen sind und zwar subjektive Interessen, ist das Wertgefühl ein Akt der Reflexion, der sich allerdings nicht in der Form des begrifflichen Denkens vollzieht, sondern, wie gesagt, in der Form eines Gefühls auftritt, das uns in jedem konkreten Falle leitet. Ähnlich wie das Rechtsgefühl nichts anderes ist als ein Urteilsakt, der nur noch nicht zu begrifflicher Klarheit erhoben ist, so ist auch das Wertgefühl ein Urteilsakt. Und wie der Grund des Urteils dort in einer unmittelbaren rechtlichen Erkenntnis lag, so müssen wir hier den Grund in einer unmittelbaren Werterkenntnis suchen.

Das Folgende mag das Gesagte etwas verständlicher machen.

Während uns das sinnliche Interesse unabhängig von der Reflexion zum Bewußtsein kommt, wird uns das objektive Interesse *nur* mittelbar, d. h. in seiner reflektierten Form bewußt. Das heißt aber keineswegs, daß es in der Reflexion seinen *Ursprung* habe: Vielmehr ist der Reflexion als solcher das Moment der *Schätzung*, das im Urteil hier zutage tritt, völlig fremd. Aus der Reflexion stammt nur die leere Form des Urteils. Sein Gehalt muß, wenn unser Urteil kein

Produkt der Phantasie sein soll, als unmittelbares Interesse in unserem Geiste ruhen. Dieses unmittelbare Interesse nehmen wir als solches aber niemals wahr. NELSON erschließt die Existenz dieses Interesses wiederum indirekt durch eine psychologische Theorie, indem er ausgeht von den Daten, die uns im Wertgefühl gegeben sind. Das unmittelbare Interesse selbst ist ursprünglich dunkel. (Ph. 217 f., K. 360 f.)

NELSON trennt die Lehre vom Naturrecht, die er auf der Theorie des wahren Interesses aufbaut, in zwei Teile. Den ersten Teil, der bloß auf der Voraussetzung der Existenz des Ideals beruht (während die Inhaltsbestimmung des Ideals hier noch nicht hinzugenommen ist), nennt er das *formale Naturrecht.* Den zweiten Teil, der mit Hinzunahme der Inhaltsbestimmung des Ideals abgeleitet wird, nennt er das *materiale Naturrecht.*

Aus der Annahme eines außerrechtlichen Ideals folgt, unabhängig von der Inhaltsbestimmung des Ideals, bereits „eine eigene Beschränkung des Rechts, willkürlich zu verfügen, und also der Rechtlichkeit von Übereinkünften". (R. 109.) „Während sonst die Rechtlichkeit einer Verfügung und ihre Verbindlichkeit unmittelbar aus der Einwilligung der Beteiligten hervorgeht, nach dem Satz: ‚volenti non fit iniuria' (dem Einwilligenden geschieht kein Unrecht), so erleidet dieser Satz hier eine Einschränkung[1]). Die Einwilligung gilt nämlich nur insofern als Kriterium der Rechtlichkeit der Übereinkunft, als

[1]) Eine Einschränkung des Satzes „volenti non fit iniuria" ergibt sich allerdings schon auf Grund des theoretischen Irrtums, so daß auch ohne Hinzunahme des wahren Interesses für das Vertragsrecht Schranken anerkannt werden müssen. Immerhien sind *diese* Schranken nicht durch ein unveräußerliches Recht bestimmt; wir werden hier vielmehr auf die allgemeinen Lehren vom Vertragsirrtum geführt, der in diesem Sinne von NELSON in der „Politik" denn auch berücksichtigt worden ist. Um unsere Frage zu verdeutlichen, sei hier auf die positive Gesetzgebung hingewiesen: Wenn etwa die Unveräußerlichkeit der persönlichen Freiheit im bürgerlichen Rechte anerkannt wird, so nimmt hier die Gesetzgebung Rücksicht auf den ‚praktischen Irrtum'. Dagegen stellen die Bestimmungen des Obligationensrechts über den ‚Grundlagenirrtum' (Irrtum über den grundlegenden Sachverhalt) ganz andere Schranken des Vertragsrechts dar. Hier wird der Satz „volenti non fit iniuria" durch Berücksichtigung des theoretischen Irrtums eingeschränkt.

sie den Ausdruck für die Übereinstimmung der Übereinkunft mit dem überwiegenden Interesse der Beteiligten darstellt. Wo aber ein praktischer Irrtum vorliegt, da kann die Einwilligung nicht mehr als Ausdruck des überwiegenden Interesses gelten. Demgemäß folgt durch Hinzunahme des Satzes von der Existenz des Ideals die Existenz von *unveräußerlichen Rechten*, wenn man unter der Unveräußerlichkeit eines Rechts den Umstand versteht, daß die Einwilligung des Berechtigten in die Verletzung des Interesses, das den Inhalt dieses Rechts bestimmt, den anderen nicht von der Pflicht der Achtung dieses Interesses entbinden kann." (R. 109.)

„Die Annahme von unveräußerlichen Rechten würde mit dem Satz ‚volenti non fit iniuria' in Übereinstimmung sein, wenn vorausgesetzt werden könnte, daß das wahre Interesse stets durch ein überwiegendes faktisches vertreten wäre, oder, kurz, unter Voraussetzung der Evidenz des wahren Interesses oder der Unmöglichkeit des praktischen Irrtums. Denn die Einwilligung in die Verletzung des wahren Interesses beruht ja ihrerseits nur auf einem praktischen Irrtum." (R. 109.)

„Man sieht daraus, daß der Satz ‚volenti non fit iniuria' allerdings richtig ist, solange man den praktischen Irrtum ausschließt. Die Einführung des wahren Interesses widerspricht für sich diesem Satz noch nicht, sondern erst unter Hinzunahme des anderen Satzes von der Evidenzlosigkeit des wahren Interesses in der Natur. Seine praktische Bedeutung erhält also der Begriff des unveräußerlichen Rechts gerade durch diesen Satz von der Evidenzlosigkeit des wahren Interesses, und es folgt somit der methodisch wichtige Satz, daß allemal in Rechtsfragen die das wahre Interesse betreffen, die Beweislast auf Seiten desjenigen liegt, der die Berechtigung einer Verletzung des wahren Interesses behauptet, mag diese auch ein überwiegendes faktisches Interesse befriedigen.

„Alle diese Konsequenzen ergeben sich aus der Hinzunahme des einen Satzes von der Existenz des Ideals, unabhängig davon wie wir den Inhalt des Ideals bestimmen." (R. 110.)

Die formale Naturrechtslehre leitet, wie wir sehen, ihrerseits noch kein unveräußerliches Recht seinem bestimmten Gehalte nach ab, sondern sie spricht lediglich die Existenz solcher Rechte aus. Den Rechtsinhalt selbst bringt erst die materiale Naturrechtslehre hinzu, indem sie sich auf der Inhalts-

bestimmung des Ideals aufbaut. „Daß das Ideal einen objektiven, d. h. dem subjektiven Gutdünken entrückten und also auch a priori bestimmbaren eindeutigen Inhalt hat, dies ist ein Satz, der seinerseits schon aus dem bloßen Begriff des Ideals folgt. Denn das Bestehen eines Ideals zwar im allgemeinen annehmen, die objektive Bestimmtheit seines Inhalts aber leugnen zu wollen, wäre ein Widerspruch." (R. 110.)

Der Inhalt des Ideals, wie er von NELSON in der „Kritik der praktischen Vernunft" (S. 444 ff.) deduziert wird, liegt im Prinzip der *vernünftigen Selbstbestimmung* des Menschen. „Das Ideal für das vernünftige Wesen besteht in nichts anderem als darin, daß das vernünftige Wesen das, was es, seinem Begriff zufolge, der Möglichkeit nach ist, auch wirklich wird . . .". (R. 111.)

Damit ist nicht etwa nochmals das Sittengesetz ausgesprochen. Denn das Ideal der vernünftigen Selbstbestimmung ist als solches kein kategorischer Imperativ, es enthält nicht den Grund von Geboten und Verboten, sondern es bezeichnet das für unser Leben Erstrebenswerte, das Wertvolle und Edle. Und während der kategorische Imperativ die *negative* Bedingung für den Wert des Lebens darstellt, welche in der moralischen Wertung auf das persönliche Leben, in der rechtlichen Wertung (als Rechtsgesetz) auf das gesellschaftliche Leben bezogen ist, so bestimmt das Ideal die *positiven* Anforderungen für den Wert des Lebens. Wenn Schönheit, nach SCHILLERS Ausdruck, Freiheit in der Erscheinung ist, so ist geistige Schönheit der Persönlichkeit „Unabhängigkeit der Lebenstätigkeit von zufälligen, d. h. dem Wesen des vernünftigen Geistes fremden Antrieben . . .". (Ph. 221.) Das Ideal, das wir suchten, ist also das Ideal der geistigen Freiheit, der Selbsttätigkeit der Vernunft in der Gestaltung des Lebens.

„Die Herrschaft des vernünftig bestimmten Willens über das Leben darf jedoch nicht etwa dahin verstanden werden, daß durch sie die Bestimmbarkeit durch sinnliche Antriebe ausgeschlossen wäre. . . . Andernfalls würde sie nämlich Unterdrückung des Lebens selbst bedeuten. Alle Herrschaft erfordert etwas, was beherrscht wird. Herrschaft der Vernunft über das Leben setzt daher einen von der Vernunft unabhängigen und also sinnlich bestimmten Inhalt des Lebens voraus. So hat also der Reichtum des Lebens seine Quelle nur in der Sinnlichkeit." (K. 453 f.)

Damit wird aber auch klar, daß nicht a priori bestimmt werden kann, *was* alles in konkreter Lage zum Wert des Lebens

gehört. Das Ideal verlangt bei seiner Anwendung jeweils die Berücksichtigung der besonderen Lage des Einzelnen. Es bezieht sich allerdings auf das Leben als Ganzes; aber dennoch wird im besonderen beim einen Menschen das eine, beim anderen etwas anderes und beim selben Menschen zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes durch das Ideal als vorzugswürdig ausgezeichnet. „Dem Studium guter Bücher z. B. geben wir nicht an und für sich einen festen Wert, sondern schätzen es nur insofern, als es den Einzelnen belehrt, und auch dies nur, insofern es dadurch seine Gesamtpersönlichkeit bereichert." (Ph. 215.)

So ist also das Interesse des vernünftigen Wesens an der Verwirklichung seiner Selbstbestimmung das *einzige* außerrechtliche Interesse, das a priori bestimmt ist. Von diesem Interesse aber können wir in der Tat sagen, daß es seiner Natur nach unabhängig vom Wandel des Lebens ist. Und als weitere, für unser Problem wichtige Eigentümlichkeit dieses Interesses hebt NELSON den Umstand hervor, daß die Befriedigung dieses Interesses *nur* durch Selbsttätigkeit möglich ist. Hieraus folgt, daß das wahre Interesse niemals insofern mit dem Interesse eines anderen Menschen in Kollision kommen kann, als dieser unser wahres Interesse etwa nicht seinerseits befriedigt, daß vielmehr eine Kollision allein insofern möglich ist, als ein anderer uns die Möglichkeit entzieht oder uns die Möglichkeit nicht einräumt, unser wahres Interesse selbst zu befriedigen.

In diesem letzteren Sinne kann in der Tat das wahre Interesse des einen mit dem wahren Interesse des anderen sehr wohl kollidieren. Diese Kollision tritt nämlich allemal dort ein, wo die selbsttätige Gestaltung des Lebens des einen mit der selbsttätigen Gestaltung des Lebens eines anderen unverträglich ist. Die volle Verwirklichung der geistigen Freiheit ist in allen diesen Fällen, insofern sie von äußeren Möglichkeiten abhängt, von der Beeinträchtigung der geistigen Freiheit eines anderen vernünftigen Wesens abhängig.

Das Ideal der persönlichen Freiheit kommt hier aber, wie man sieht, nicht nur mit der persönlichen Freiheit eines anderen vernünftigen Wesens in Widerspruch, sondern zugleich noch mit dem Gebote der persönlichen Gleichheit. Die Entscheidung dieser Kollisionen führt uns unmittelbar auf den gesuchten Rechtssatz:

Das Rechtsgesetz ist ein *kategorischer Imperativ*. Das Prinzip der persönlichen Freiheit dagegen ist von der Modalität eines *Ideals*. Also kann es unter keinen Bedingungen, auch

nicht im Namen der geistigen Freiheit, erlaubt sein, das Gebot der Gleichheit zu verletzen. „Dieses Prinzip schränkt also auch das Ideal der persönlichen Freiheit ein auf die Bedingung der Übereinstimmung mit dem Recht der persönlichen Gleichheit.

„Verbinden wir demgemäß die Inhaltsbestimmung des Ideals mit dem Rechtsgesetz, so erhalten wir den Satz: *Alle vernünftigen Wesen haben das Recht auf die gleiche äußere Möglichkeit, zur Selbstbestimmung zu gelangen.*“ (R. 112.)

Nach den Nachweisungen der formalen Naturrechtslehre ist dieses Recht *unveräußerlich.* Denn die Veräußerung der geistigen Freiheit verletzt auch dort das in Wahrheit überwiegende Interesse, wo sie ein faktisches Bedürfnis des Veräußerers befriedigt.

Eine *faktische* Veräußerung der persönlichen Freiheit ist allerdings möglich. Gerade durch die faktische Möglichkeit einer Veräußerung der Geistesfreiheit, d. h. durch die Möglichkeit des praktischen Irrtums ist aber, wie NELSON gezeigt hat, die *rechtliche Unmöglichkeit* dieser Veräußerung bedingt.

Da es nun die Eigentümlichkeit des wahren Interesses ist, daß es nur durch Selbsttätigkeit befriedigt werden kann, so folgt, daß es niemals Pflicht ist, das wahre Interesse eines anderen zu befriedigen. Jeder Versuch, der über die Absicht hinausgeht, bloß Hindernisse, die der vernünftigen Selbstbestimmung eines anderen in den Weg gelegt werden, hinwegzuräumen, jeder Versuch also, der darauf ausginge, das wahre Interesse des anderen positiv zu befriedigen, würde, „da dieses auf Selbsttätigkeit gerichtet ist, es vielmehr verletzen und ist infolgedessen nicht einmal als ein erlaubter Dienst der Freundschaft möglich“. (R. 114.)

„Nennen wir die Entziehung der Möglichkeit der Selbstbestimmung ‚*Bevormundung*‘, so kommen wir hier auf die Frage, ob und inwiefern überhaupt Bevormundung rechtlich möglich sein kann.“ (R. 114.) Jede Beschränkung der Selbstbestimmung, die über den Rahmen des von der persönlichen Gleichheit Geforderten hinausgeht, verletzt das Gebot der Gleichheit. Wie kann somit die Entziehung der Selbstbestimmung rechtlich möglich sein gegenüber Wesen, die der vernünftigen Selbstbestimmung fähig sind?

Die Antwort liegt im Hinweis auf die ursprüngliche Dunkelheit des wahren Interesses. „Das wahre Interesse kann, da es auf Selbsttätigkeit gerichtet ist, nur befriedigt werden, sofern ihm ein faktisches Bedürfnis entspricht. Hieraus folgt

eine Eigentümlichkeit des wahren Interesses, nämlich, daß dieses sich nicht nur auf seinen eigentlichen Gegenstand, sondern mittelbar auch auf sich selber richtet. Wenn es eine Bedingung der Befriedigung dieses Interesses ist, daß es faktisch entwickelt ist, so liegt die faktische Entwicklung des wahren Interesses selbst im wahren Interesse des Einzelnen. ... Die Rücksicht auf dieses Interesse kann Bevormundung erlaubt und sogar zur Pflicht machen, eben dann, wenn das wahre Interesse beim Einzelnen noch nicht erwacht ist und also auch noch nicht durch Selbsttätigkeit befriedigt werden kann. ... Derselbe Grund aber, der hiernach die Bevormundung erlaubt und sogar zur Pflicht machen kann, bringt es mit sich, daß die Bevormundung rechtlich eingeschränkt ist auf die Bedingung, daß sie darauf hinwirkt, den Grund ihrer Rechtlichkeit nach Möglichkeit wiederum aufzuheben, indem sie darauf ausgeht, dem bevormundeten Wesen die Möglichkeit der vernünftigen Selbstbestimmung zu geben. Und hieraus folgt zugleich, daß es allemal eines Beweisgrundes bedarf, nicht, daß es erlaubt ist, sein Mündel zur Freiheit zu entlassen, sondern umgekehrt: einen Menschen unter Vormundschaft zu stellen oder zu halten.

„Fassen wir das Ergebnis dieser Betrachtung zusammen, so erhalten wir den Satz, der, in dem erklärten Sinne, wirklich einen Naturrechtssatz darstellt, aber auch zugleich der einzige seiner Art ist. Wir können ihn so aussprechen: *Durch das öffentliche Gesetz soll die gleiche äußere Möglichkeit für alle, zur Bildung zu gelangen, gesichert und die geistige Freiheit eines jeden gegen künstliche Bevormundung geschützt werden.*“ (R. 115f.)

2. Kapitel.

Besprechung der Lehre.

§ 5.

Das Prinzip der persönlichen Gleichheit.

Mit der Inhaltsbestimmung des Rechtsgesetzes überschreitet die FRIES-NELSONsche Philosophie bewußt die Schranken einer lediglich formalistisch aufgefaßten Lehre. Das Problem, auf das wir daher die Aufmerksamkeit richten müssen, wenn wir eine sachliche Beurteilung der dargestellten Lehre suchen, ist die Frage dieser Inhaltsbestimmung. Wir sahen, daß von der Inhaltsbestimmung des Rechtsgesetzes die wichtige Frage der Positivität des Rechts und der Möglichkeit eines Naturrechts abhängt.

Es kann sich für uns hier nun nicht darum handeln, der Deduktion des Prinzips der persönlichen Gleichheit in der Kritik der praktischen Vernunft kritisch nachzugehen. Zwar hängt die wissenschaftliche Entscheidung der ganzen Frage des Naturrechts letzten Endes ohne Zweifel von der Richtigkeit dieser Deduktion ab. Ich verweise daher auf die Kritik der praktischen Vernunft selbst.

Im Rahmen unserer Arbeit wollen wir aber immerhin das Problem der Inhaltsbestimmung des Rechtsgesetzes in der Weise erörtern, daß wir das Prinzip der persönlichen Gleichheit, so wie es von NELSON in der philosophischen Rechtslehre als Grundsatz eingeführt wird, daraufhin untersuchen, ob dieses Prinzip als Inhalt des Rechtsgesetzes *möglich* ist.

Wir können hierbei ausgehen von den bekannten Einwendungen, die STAMMLER, dessen Rechtsphilosophie eine breite und nachhaltige Wirkung ausgeübt hat, gegenüber dem Prinzip der Gleichheit erhoben hat. Es empfiehlt sich um so mehr, die Erörterung hier anzuknüpfen, als diese Kritik

STAMMLERs auf einem grundlegenden Satz KANTs aufgebaut ist: „Alle materialen praktischen Prinzipien sind als solche insgesamt von einer und derselben Art und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit[1])."

STAMMLER erblickt im Prinzip der Gleichheit in der Tat eine Form der „Glückseligkeitslehre". „Eine quantitativ gemeinte Gleichheit denkt an eine *gleiche* Verteilung von *Annehmlichkeiten*. Dieses scheitert an der Unhaltbarkeit jeder *Glückseligkeitslehre* als philosophischen Prinzips[2])."

Ohne Zweifel ist jeder Eudämonismus schon aus rein logischen Gründen als philosophisches Prinzip unmittelbar ausgeschlossen. „Bloß deshalb, weil ein Begehren *persönlich* erwünscht ist, kann es noch nicht als *grundsätzlich gerechtfertigt* gelten." (STAMMLER, a. a. O. 201.) Diese Worte enthalten die bündige Widerlegung jeder Glückseligkeitslehre.

Ist aber das Gebot der Gleichheit ein persönliches Begehren?

Wir können zunächst absehen von dem Umstand, daß, zufolge der Einführung eines außerrechtlichen Ideals der Menschenwürde, durch das Prinzip der Gleichheit nicht „gleiche Verteilung von Annehmlichkeiten", sondern gleiche äußere Möglichkeit zur Verwirklichung einer menschenwürdigen Gestaltung des Lebens gefordert wird. Selbst wenn es ein solches Ideal nicht gäbe, und nach FRIES lediglich Gleichheit in der Ermöglichung des materiellen *Wohlstands* (d. h. des Besitzes der Einzelnen im Verhältnis zu den Bedürfnissen, die der Einzelne insgesamt hat)[3]) die Konsequenz des Prinzips wäre, so würde sich damit das Gesetz der Gleichheit doch keineswegs als eudämonistisches Prinzip charakterisieren.

Um dies zu zeigen, ist es nicht in erster Linie notwendig, darauf hinzuweisen, daß zwischen der philosophisch verstandenen Gleichheit des Wohlstands und einer „quantitativen Gleichheit" des Besitzes ein wesentlicher Unterschied besteht, der von STAMMLER nicht berücksichtigt worden ist, auf den aber bereits FRIES nachdrücklich aufmerksam gemacht hat. (FRIES R. 121 ff.) Worauf es hier im Grunde allein ankommt, das ist der Umstand, daß durch das Prinzip der Gleichheit — schon ohne Hinzunahme des Ideals — gar nicht das Glück

[1]) KANT, „Kritik der praktischen Vernunft", S. 27, wo man auch die erwähnte Disjunktion zwischen Sinnlichkeit und Verstand als Grundlage des Beweises dieses Satzes findet.

[2]) STAMMLER, „Lehrbuch der Rechtsphilosophie", S. 343.

[3]) FRIES, R. 121 ff.

zum Maßstab gemacht wird, sondern *die bedingungslose Einschränkung unseres Glücks auf die Bedingung der Gleichheit* mit den anderen Personen, denen gegenüber uns das Leben in Interessenkollision führt[1]). *Gleichheit* ist das Gesetz, nicht das *Glück*! Das Prinzip der Gleichheit ist von FRIES und von NELSON stets als reines Prinzip der Vernunft aufgefaßt und dargetan worden[2]). Und die Deduktion der Gleichheit wird bei NELSON geradezu auf der Methode der Ausschließung empirischer Merkmale aufgebaut.

Daher betrifft es auch nicht mehr die grundsätzliche Frage des reinen Charakters des Gesetzes der Gleichheit, wenn ich noch hinzufüge, daß auf Grund des von NELSON eingeführten außerrechtlichen Maßstabes für den Wert der Interessen die Konsequenz des Prinzips der Gleichheit überhaupt nicht mehr die gleiche Möglichkeit des Wohlstands im rein materiellen Sinne des Wortes „Wohlstand" in sich schließt. Wir gelangen mit Einführung des Ideals vielmehr zum Recht auf die gleiche äußere Möglichkeit zu einem menschenwürdigen Dasein. Und hier handelt es sich um die höchsten Güter der Menschheit und nicht um Glück, auch nicht um ein „Normalglück"[3]).

Es gibt noch einen anderen Einwand gegen das Prinzip der Gleichheit, dessen Erörterung Licht auf unseren Gegenstand wirft: Ist es, so fragt man, überhaupt möglich, zu erkennen, was der Bedingung der Gleichheit widerspricht? Ist Gleichheit überhaupt ein anwendbarer Maßstab? Das Prinzip der Gleichheit fordert, daß ich die Interessen der von mir zu behandelnden Person gegen die meinigen so abwäge, als ob sie die meinigen wären. Wie kann ich aber die Interessen eines anderen Wesens ihrer Stärke und ihrem Werte nach erkennen?

Die *Stärke* eines Interesses kann ich in der Tat unmittelbar nur an meinem eigenen Inneren erkennen, indem ich das

---

[1]) Man vergleiche hierzu, daß sowohl der Rechtsbegriff als auch das Kriterium des Rechts von FRIES und NELSON durch ein Gesetz der *Beschränkung* der Freiheitssphären bestimmt werden. FRIES R., S. 23 ff., ferner S. 13 f., NELSON, R., S. 18 f. 37.

[2]) Man vergleiche die Formulierung der Gleichheit bei FRIES: „Die Menschheit in jedem Menschen hat Würde und ist an sich Zweck . . .". (R. 32 f.)

[3]) STAMMLER, a. a. O., S. 202.

eine Interesse abmesse gegen andere Interessen, wie ich sie aus innerer Erfahrung schon kenne. Und den *Wert* eines Interesses kann ich wiederum nur dann bemessen, wenn mir die konkurrierenden Interessen des fraglichen Interessenträgers insgesamt ihrem Stärkeverhältnis nach bekannt sind. Kurz, ich muß nicht nur die äußere, sondern auch die innere Lage einer Person kennen, wenn ich ihre Interessen beurteilen will. Da ich nun aber nur mein Inneres unmittelbar erkenne, so folgt, daß ich Interessen anderer Personen niemals anders beurteilen kann als in *Analogie* zu meinem eigenen Innern. Ich muß aus äußeren Zeichen auf das Interesse und die Stärke des Interesses bei einem anderen Wesen *schließen*, und meine Erkenntnis ist hier stets mehr oder weniger bedeutenden Fehlern ausgesetzt.

Es ergibt sich hieraus, daß wir niemals unmittelbar feststellen können, was der Gleichheit entspricht, so, wie der Geometer etwa mit Hilfe eines Meters eine Strecke unmittelbar abmißt. Wir sind hier sowohl hinsichtlich der Stärke als des Wertes der Interessen stets auf Analogieschlüsse angewiesen, und an diesem Umstand findet die *wissenschaftlich exakte* Lösung von Rechtsfragen in der Tat ihre Schranke. Mag in exakter Forschung der Grundsatz der Gleichheit erwiesen werden, so kann doch die Anwendung dieses Prinzips auf den einzelnen Fall nicht mehr in exakter Weise erfolgen. Diese Einschränkung der wissenschaftlichen Anwendung allein, nicht aber die Unmöglichkeit des Gleichheitsprinzips ist also die richtig verstandene Konsequenz des fraglichen Einwands.

In Wahrheit wäre ja auch, wenn jener Einwand die Unmöglichkeit der Gleichheit beweisen sollte, nicht sowohl die Unmöglichkeit dieses Prinzips als vielmehr die Unmöglichkeit des Rechts überhaupt bewiesen. Denn auf die Erkenntnis des Innern eines fremden Wesens nimmt schon der Rechtsbegriff an und für sich Bezug, wie nun auch der Inhalt des Rechtsgesetzes lauten mag. Das Recht bezieht sich seinem Begriff nach auf die Wechselwirkung vernünftiger Wesen und setzt insofern die Möglichkeit voraus, daß diese ihr Inneres wechselseitig zu erkennen vermögen, um einander ihrem Recht gemäß behandeln zu können. Diese Erkenntnis ist aber, wie wir sahen, niemals unmittelbar möglich. Das fragliche Argument würde also, wenn es beweiskräftig wäre, zu viel beweisen, nämlich die Unmöglichkeit des Rechts.

Ebenfalls auf die bloße Einschränkung der wissenschaftlichen Anwendung des Prinzips der Gleichheit führt uns auch

ein weiterer Einwand, der sich an dieses Argument anschließt. Es sei, so lautet dieser Einwand, unmöglich, ein Interesse einer fremden Person, das seinerseits auf der Grundlage der Gesamtheit *ihrer* Interessen abgewogen werden muß, gegen ein eigenes Interesse abzuwägen — das auf der Grundlage der Gesamtheit der *eigenen* Interessen beurteilt wird —, indem wir diese *beiderseitigen* Interessen in unserer Person vereinigt denken.

Hierzu sei zunächst bemerkt, daß das Bild, welches das Abwägen der Interessen einer fremden Person gegen unsere eigenen Interessen dadurch verdeutlicht, daß die Interessen beider Personen in unserer Person vereinigt gedacht werden, nur als ein Hilfsmittel der Erklärung aufgefaßt werden kann. Dieses Hilfsmittel soll die Forderung der Ausschließung jeder nur auf der numerischen Bestimmtheit der Personen beruhenden Bevorzugung verständlich machen, und es soll dem Mißverständnis vorbeugen, als verlange etwa das Rechtsgesetz die Berücksichtigung nur der fremden Interessen.

In der Anwendung des Prinzips der Gleichheit wird die Abwägung allerdings stets nur schätzungsweise vollzogen. So wie unser Urteil die Stärke und den Wert eines fremden Interesses unbefangen bemißt, obwohl wir weder das einzelne Interesse einer fremden Person, noch die Stärkeverhältnisse ihrer Interessen insgesamt mit unserem eigenen Innern jemals unmittelbar vergleichen können, so vollziehen wir auch bei der Bestimmung unserer Pflichten eine Abwägung des fremden Interesses gegenüber dem unsrigen durch Abschätzung. Wir können uns die Vereinigung des Innern einer fremden Person mit unserem eigenen Innern freilich nicht einmal in Gedanken *vorstellen*. Deshalb vollziehen wir die Abschätzung so, daß wir uns in die Situation der fremden Person hineindenken und die fremde Situation gegen die eigene Situation abwägen. Oder es denkt sich z. B. der Gesetzgeber in die Situation der verschiedenen Klassen hinein, um alsdann die kollidierenden Interessen gegen einander abzuwägen.

Auch dieser weitere Einwand trifft also lediglich eine vermeintliche wissenschaftlich exakte Anwendung des Rechtsgesetzes auf den einzelnen Fall. Die Frage der Möglichkeit des Prinzips der Gleichheit wird dagegen durch dieses Bedenken nicht berührt.

§ 6.

Das Ideal der Freiheit und das Naturrecht.

Die Realität des von NELSON abgeleiteten Naturrechtssatzes hängt, wie wir wissen, nicht allein von der Richtigkeit der Inhaltsbestimmung des Rechtsgesetzes, sondern auch von der richtigen Bestimmung des Ideals ab. Wir wollen deshalb, ohne auf die Theorie des wahren Interesses im allgemeinen nochmals einzugehen, hier noch eine Frage erörtern, die bei der Bestimmung des Ideals in erster Linie Schwierigkeiten macht.

Die Inhaltsbestimmung des Ideals, wie NELSON sie in der Kritik der praktischen Vernunft darstellt, erregt nämlich leicht den Verdacht, auf einen Zirkel zu führen. In der Tat, wir suchen ein Ideal, in dessen Verwirklichung die Vernünftigkeit des Lebens sich zeigen soll, und es wird uns geantwortet: In der Bestimmung des Lebens durch die Vernunft liegt die Verwirklichung des Ideals. Es scheint also, daß NELSON, dessen Stärke sonst in der scharfsinnigen Bloßlegung von Tautologien lag, uns hier selbst auf eine Tautologie geführt hat.

Um zu erkennen, ob hier wirklich eine Tautologie vorliegt, oder ob es sich nur um den Schein einer solchen handelt, brauchen wir uns bloß an den *Begriff* des Ideals zu halten. Wir werden dann erkennen, ob die fragliche Inhaltsbestimmung des Ideals über den bloßen Begriff des Ideals hinausgeht oder nicht.

Der Begriff eines außerrechtlichen Ideals besagt nichts anderes als ein Ziel, in dessen Realisierung der *Wert des Lebens* eines vernünftigen Wesens liegt. Das Ziel muß dem Subjekt, für das es gilt, selbst erkennbar sein, und dieses Ziel enthält ferner eine Anforderung an den eigenen Willen dieses Subjekts.

Schließen diese Merkmale nun das Prinzip der *vernünftigen Selbstbestimmung* bereits ein, oder geht dieses Prinzip über den Begriff des Ideals logisch hinaus?

Daß das letztere der Fall ist, daß also wirklich eine Inhaltsbestimmung des Ideals vorliegt, ergibt sich aus dem einfachen Umstand, daß wir den Inhalt des Ideals auch ganz anders bestimmen können, ohne uns in Widerspruch zum bloßen Begriff des Ideals zu setzen.

Es gibt z. B. eine weithin herrschende Ansicht, wonach der Wert unseres Lebens keineswegs in der Verwirklichung vernünftiger Selbstbestimmung beruht, sondern vielmehr von

der selbstgewollten Unterwerfung unter eine *Autorität* abhängt, der man die Bestimmung des eigenen Lebens anvertraut. In der Bewahrung vor Irrtum und Fehltritt durch diese, in höhere Weisheit eingeweihte Autorität, soll dann zunächst der Zweck des Lebens liegen, dessen Verwirklichung uns zum höheren Ziel der Seligkeit führt. *Selbstaufgabe*, und nicht Selbstbestimmung, ist also nach dieser Ansicht der Inhalt des Ideals.

Ein anderes Beispiel zeigt die *asketische* Lebensansicht. Nach ihr liegt nicht in freier, geistiger Gestaltung des Lebens, sondern allein in der *Selbstbekämpfung* dasjenige, worin das zur sinnlichen Existenz verdammte Vernunftwesen überhaupt noch seine Würde zu behaupten vermag.

Das Prinzip der vernünftigen Selbstbestimmung stellt also wirklich den *Inhalt* des Ideals dar, und es ist von Wichtigkeit, im Auge zu behalten, daß der Naturrechtssatz NELSONS auf *dieser* Inhaltsbestimmung aufgebaut ist, daß er dagegen keine Geltung hat für irgend eine andere, dogmatische Inhaltsbestimmung des Ideals. Ein Menschenrecht etwa auf gleiche Zulassung zu positiven Heilsinstitutionen und auf gerechten Anteil an der dort zu vermittelnden Seligkeit ist mit diesem Satze keineswegs begründet, sondern vielmehr ausgeschlossen, mag auch der Befürworter eines solchen Rechts in der vollkommenen Bevormundung des Menschengeschlechts die Verwirklichung der Menschenwürde erblicken.

Diese Untersuchung liefert uns nun zugleich noch ein weiteres Resultat.

Es ist nämlich gerade aus dem Charakter der Allgemeinheit, der bei der Inhaltsbestimmung des Ideals den Verdacht der Tautologie nahelegte, ersichtlich, daß der abgeleitete Naturrechtssatz keinerlei empirische Bestimmungen in sich schließt. Vielmehr wird umgekehrt erst auf Grund der besonderen Verhältnisse voll erkennbar, *was alles* diesem Satze in concreto entspricht.[1])

Daher wäre es falsch, das Naturrecht NELSONS etwa zu identifizieren mit einem gleichen Recht aller auf Ausbildung.[2]) Bildung ist nämlich nach dem Wortgebrauch NELSONS keineswegs identisch mit ‚Ausbildung' oder ‚Schulbildung',

[1]) Über die mannigfachen Konsequenzen, die sich immerhin rein philosophisch aus dem Naturrechtssatze ableiten lassen, vergleiche man NELSON, P., 2. Abteilung, ‚materiale Staatspolitik'.

[2]) STAMMLER, Lehrbuch der Rechtsphilosophie, S. 345.

sondern Bildung ist hier nichts anderes als geistige Freiheit und Selbsttätigkeit des vernünftigen Wesens im Leben. Daher nimmt der Naturrechtssatz unmittelbar noch gar keinen Bezug auf empirische Einrichtungen. Und er verlangt andererseits auch nicht etwa eine schematisch gleiche Ausbildung aller Einzelnen. Er verlangt vielmehr *Gleichheit aller Rechtsgenossen in Hinsicht auf die jeweils in der Gesellschaft gerade vorhandenen Möglichkeiten insgesamt.* Und diese Gleichheit ist mit Berücksichtigung der Besonderheiten der Interessen und Anlagen der Einzelnen nicht nur vereinbar, sondern schematische Vernachlässigung dieser besonderen Umstände wäre im Sinne des Prinzips vielmehr Ungleichheit.

Es wird nun klar, daß das Naturrecht NELSONs nicht etwa einen „idealen Gesetzesparagraphen" darstellt, daß dieses Naturrecht vielmehr nichts anderes ist, als eine *materiale Bestimmung des Rechtsideals in der Gestalt eines Menschenrechts.* Nicht zum bloßen Gesetzesparagraphen neben allen anderen Paragraphen soll dieser Satz werden, er soll vielmehr in die Bestimmungen und in den Geist aller Gesetze stets vollkommener eingehen, um durch seine Verwirklichung den Staat zum *Rechtsstaat* zu machen.

Und hier wollen wir uns nochmals daran erinnern, daß der limitierende Charakter des Rechtsgesetzes auch diesem ‚Naturrechtssatze' gegenüber Geltung behält, daß also selbst dieses ‚Naturrecht' noch eine positive Bestimmung der Rechtsverhältnisse erfordert.

§ 7.

Der soziale Charakter des Naturrechts.

Die reine philosophische Rechtslehre, d. h. die Lehre vom Rechtsideal, liefert für das System der Ethik noch eine angewandte Wissenschaft. Diese Wissenschaft heißt *Politik.* Sie ist die Lehre von den Bedingungen der Verwirklichung des Rechtsideals, und ihre Sätze beziehen sich also im Gegensatz zu den Sätzen der reinen Rechtslehre auf Fragen der *Zweckmäßigkeit.*

Innerhalb der Politik läßt sich noch eine besondere Disziplin abgrenzen. Diese Abgrenzung gewinnen wir damit, daß wir uns auf das System derjenigen Sätze beschränken, die keinerlei Besonderheiten der *Erfahrung* voraussetzen, die

vielmehr überall dort Geltung finden, wo vernünftige Wesen unter dem Rechtsgesetz stehen. NELSON nennt diese Lehre die „*philosophische Politik*". (P. § 50.)

In der philosophischen Politik wird nun über den Begriff des Rechts hinaus der Begriff des *Staates* eingeführt. Und zwar tritt dieser Begriff hier zum ersten Male auf, denn die reine Rechtslehre wird entwickelt ohne alle Beziehung auf den Staat. Allerdings enthält bereits die philosophische Rechtslehre zwei Postulate, welche die Anforderung der Unabhängigkeit der Geltung des Rechts von der Erkenntnis und vom guten Willen der Einzelnen in der Gesellschaft enthalten: Nach diesen Postulaten verlangt schon die Form des Rechtsideals unmittelbar (d. h. ohne Rücksicht auf irgend welche Zweckmäßigkeit), daß sich die Gesellschaft einerseits einem öffentlichen *Gesetz* und öffentlichen *Gericht* unterwirft, sowie andererseits einem, die absichtlichen Übertretungen des Gesetzes ausschließenden *Zwang*. (R. 69 ff.) Aber diese beiden Postulate schließen, als Elemente des Rechtsideals selbst, den Staatsbegriff noch nicht in sich. Vielmehr wird der Begriff des Staates erst in der Politik eingeführt, was durch das Folgende kurz erklärt werden soll.

Das Rechtsideal kann, wie die Politik zeigt, nur dadurch verwirklicht werden, „daß ein Wille, der über eine, aller anderen Gewalt in der Gesellschaft überlegene Gewalt verfügt, sich die Verwirklichung des Rechtszustands zum Zweck macht". (P. § 60.) Denn: „Alle Gesellschaft ist in der Natur nur als Wechselwirkung durch äußere Naturkräfte möglich; d. h. sie ist nach Naturgesetzen als ein Verhältnis der *Gewalt* bestimmt und nicht als ein solches des Rechts; so daß es von Natur aus nur zufällig ist, wenn der Erfolg, den die Gewalt herbeiführt, dem entspricht, was die Geltung des Rechtsgesetzes erfordert. Sollte es anders sein, so müßte das Rechtsgesetz selbst als Naturgewalt wirken, und zwar als eine aller anderen Gewalt in der Gesellschaft überlegene Gewalt; denn Gewalt kann nur durch Gewalt beschränkt und nur durch überlegene Gewalt gelenkt werden." (P. § 59.) Wir gelangen auf Grund dieser Erkenntnis auf das *Ideal des Staates*. Die Notwendigkeit des Staates ergibt sich somit also „als eine solche des *Mittels*, zu dem Zweck nämlich, das zwischen den Einzelnen bestehende Rechtsverhältnis in der Natur zu sichern und also den Rechtszustand im Volke einzuführen". (P. § 60.)

Der Staatsbegriff schließt die Notwendigkeit einer *Staatsverfassung* in sich, durch die bestimmt wird, wer in der Ge-

sellschaft als Gesetzgeber, wer als Richter und wer als Regent auftreten soll. (P. § 67.)

Diese einleitende Zusammenfassung war notwendig, um das Verständnis für das Folgende, das im Zusammenhang unserer Arbeit nun von unmittelbarer Bedeutung ist, vorzubereiten. Nach Einführung des Staatsbegriffs leitet NELSON den für den gesamten Aufbau der Politik grundlegenden Satz von der „Unmöglichkeit eines rechtlichen Prinzips der Staatsverfassung" ab. (P. § 73.) Dieser Satz drückt aus, daß eine unmittelbare *rechtliche* Auszeichnung des Gesetzgebers und des Regenten im Staate unmöglich ist, oder, daß es kein Recht der *Souveränität* gibt.

Rechtsverhältnisse nämlich bestehen unmittelbar nur zwischen den Einzelnen im Volke, und der Zweck der Staatsverfassung ist es, eine öffentliche Gewalt einzusetzen, um das Rechtsverhältnis zwischen den Einzelnen im Volke zu schützen. Damit kennzeichnet sich die Staatsverfassung als ein *Mittel*, das seinerseits die Rechtsverwirklichung zum *Zweck* hat. Die Beurteilung einer Staatsverfassung kann daher unmittelbar *nur* nach dem Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit erfolgen. Gesetzgeber und Regenten *‚von Rechts wegen'* im gebräuchlichen Sinne des Wortes gibt es daher nicht. Denn eigentlicher Gesetzgeber von Rechts wegen ist jeder, der das Rechtsgesetz öffentlich ausspricht, und Regent von Rechts wegen jeder, der das Rechtsgesetz in der Gesellschaft zur Herrschaft bringt.

Gäbe es nämlich ein rechtliches Prinzip der Staatsverfassung, ein ursprüngliches Recht auf Gesetzgebung, so müßte dieses zur Folge haben, „daß dasjenige, was durch diesen rechtlich ausgezeichneten Gesetzgeber in der Gesellschaft zum Gesetz wird, eben dadurch auch als allgemein verbindlich gekennzeichnet wäre. Denn nichts anderes würde ja das fragliche Prinzip besagen, als daß rechtlich verbindlich dasjenige ist, was der durch dieses Prinzip ausgezeichnete Gesetzgeber dazu macht." (P. § 73.)

Ist aber dasjenige verbindlich, was der durch das rechtliche Prinzip ausgezeichnete Gesetzgeber als verbindlich bestimmt, so kann es nicht wieder ein von jenem rechtlichen Prinzip der Staatsverfassung unabhängiges Rechtsgesetz geben, nach welchem die Rechte und Pflichten der Einzelnen sich bestimmen. Vielmehr wäre jenes Prinzip, das den Gesetzgeber als solchen auszeichnet, alsdann das Rechtsgesetz, und es gäbe somit über-

haupt gar kein anderweitiges Gesetz mehr, das der ‚Gesetzgeber' auszusprechen hätte. Es gäbe somit in Wahrheit gar keine Gesetzgebung, und es könnte daher auch kein rechtliches Prinzip der Gesetzgebung geben.

Das Verhältnis zwischen Regierung und Volk ist also, wie wir sehen, unmittelbar überhaupt kein Rechtsverhältnis. Es ist vielmehr an und für sich ein *Gewaltverhältnis*, das im Hinblick auf das Rechtsideal nach politischer Zweckmäßigkeit beurteilt werden muß[1]).

Wir können diesen Sachverhalt auch so ausdrücken, daß wir den *ursprünglich sozialen, d. h. außerpolitischen Charakter alles Rechts* behaupten. Es gibt, mit anderen Worten, ursprünglich kein Regierungsrecht und auch keine Gehorsamspflicht des Volkes. Es gibt überhaupt *keine ursprünglich politischen Rechte*, mögen diese Rechte aus einer sogenannten Herrschersouveränität oder aus einer sogenannten Volkssouveränität abgeleitet werden.

Und damit wird nun klar, daß der von NELSON abgeleitete Naturrechtssatz im Unterschied von allen ‚politischen Menschenrechten' einen rein sozialen Charakter hat. Dieser Satz stellt eine Aufgabe *für* die Regierung dar und spricht also weder Herrschaftsrechte der Regierung noch Widerstandsrechte des Volkes aus.

§ 8.

Philosophische und technische Rechtslehre.

Es ist kein Zweifel, daß die Rechtslehre NELSONs den Juristen auf erhebliche Schwierigkeiten führt, auf Schwierigkeiten, die wohl gerade den juristischen Praktiker leicht zu Vorbehalten gegenüber dieser Lehre veranlassen werden, mag er im übrigen auch die Konsequenz des Systems zugestehen. Denn der Jurist ist gewohnt, mit „Recht" stets dasjenige zu bezeichnen, was der Gesetzgeber als solches festgesetzt hat. Er spricht, indem er den Niederschlag der staatlichen Gesetzgebung systematisiert, unbefangen von Rechten und Pflichten. Die Lehre NELSONs dagegen führt uns zu der Schlußfolgerung, daß die Realität von Rechten und Pflichten mit der Darbietung staatlicher Gesetze noch nicht erwiesen ist, daß es vielmehr noch ein von jeder staatlichen Verfügung unabhängiges mate-

[1]) Man vgl. zu diesen summarischen Erörterungen die ausführliche Begründung, NELSON, P. 1. Abteilung, formale Staatspolitik.

rielles Kriterium gibt, welches das Recht als solches kennzeichnet. Es scheint daher, daß die technische Rechtswissenschaft und die philosophische Rechtslehre durch die Nachweisungen NELSONS in einen unüberwindbaren Gegensatz geraten sind, daß der Jurist und der Rechtsphilosoph sich hier als zwei unversöhnliche Widersacher kennen lernten.

Es ist keineswegs meine Absicht, den tiefliegenden Gegensatz, den NELSON hier in der Tat aufgedeckt hat, in Unklarheit hüllen zu wollen, denn es wird, meiner Überzeugung nach, nur von Nutzen sein, wenn sich der Jurist sowohl wie der Rechtsphilosoph dieses Gegensatzes klar bewußt wird. Indessen will ich doch versuchen, in aller Kürze zu zeigen, wie weit dieser Gegensatz in Wahrheit geht, um anzudeuten, inwiefern er nach meiner Ansicht immerhin überwunden werden kann.

Hier ist in allererster Linie zu sagen, daß es für den Einzelnen allerdings stets *Pflicht* ist, die Kollisionen, in die ihn sein persönliches Leben mit seinen Mitgeschöpfen bringt, nach dem Gebot des Sittengesetzes zu lösen. Er ist verpflichtet, andere Personen als seinesgleichen zu behandeln. Dabei gehört nun zwar der Gesellschaftszustand, die Lage, in die die positive Ordnung ihn und die von seiner Handlung betroffenen Personen gestellt hat, jederzeit mit zu den Umständen, die er bei der Bestimmung seiner Pflicht abzuwägen hat. Allein, es kann ihn doch niemals ein Gesetz, von wem es immer erlassen sein mag, von der Pflicht befreien, die anderen Personen nach dem Gebote der Gleichheit zu behandeln. Dies ist das Minimum, das zu gewähren er ihnen unter allen Umständen schuldig ist.

Andererseits müssen wir uns aber daran erinnern, daß die philosophische Rechtslehre vom *Rechtsideal* handeln will. Sie erörtert nicht die Rechte und Pflichten der Einzelnen, sondern ihr Gegenstand ist ganz allgemein das Ziel, das für den Zustand der Gesellschaft gilt. Und dieses Ziel schließt nach den Postulaten der philosophischen Rechtslehre NELSONS die Unterordnung der Gesellschaft sowohl unter ein öffentliches Gesetz als auch unter einen Rechtszwang in sich. (R. 74.) Dabei sind öffentliches Gesetz und Rechtszwang hier nicht bloße Mittel zur Verwirklichung des Rechtsideals, sie sind Anforderungen, die schon unmittelbar den Rechtszustand als solchen charakterisieren. Dazu fügt dann noch die philosophische Politik das Postulat des Staates als notwendiges Mittel der Verwirklichung des Rechtsideals hinzu.

Ziehen wir all dies in Betracht, so erscheint jede Gesetzgebung, sofern sie als solche ihrer Form und ihrer Absicht nach auftritt, immerhin als Versuch der Rechtsverwirklichung. Und diesen Versuch dürfen wir stets nur so beurteilen, daß wir die für einen gegebenen Gesamtzustand der Gesellschaft mögliche Annäherung an das Rechtsideal ins Auge fassen. Mehr als diese mögliche Annäherung zu verlangen, wäre *Utopismus*. Weniger zu verlangen, wäre *Opportunismus*. Mit beiden Fehlern würden wir den Dienst an der Verwirklichung des Rechtsideals aufgeben.[1])

Die technische Rechtswissenschaft kann nun, insofern sie als ein notwendiges untergeordnetes Glied solcher Versuche der Rechtsverwirklichung auftritt, allerdings bei ihrer Behandlung der Gesetzgebung sehr wohl von Rechten und Pflichten reden, ohne ihre Aussagen jedesmal am Maßstabe des Rechtsgesetzes nachzuprüfen. Ihre Möglichkeit und Fruchtbarkeit ist sogar an diese Lizenz gebunden. „Reine Rechtslehre", schreibt FRIES (R. XI.), „muß studiert und gedacht werden, sie hängt einzig vom Selbstdenken ab; positive muß studiert und gelernt werden, so viel sie auch zu denken gibt, so wird ein nicht ganz richtig geleitetes freies Selbstdenken ihr eher schädlich als nützlich sein." Dabei wird es aber stets die Aufgabe der technischen Rechtslehre sein, das Bewußtsein der *Relativität* ihres „Rechtsbegriffs" wachzuhalten. Sie ist Lehre von einem „provisorischen Rechtszustand", wie wir nach FRIES sagen können, und sie darf sich daher auch nur als eine solche Lehre ausgeben.

Wer dagegen die hiermit vorgezeichnete Grenze überschreitet, um eine *unbedingte* Verbindlichkeit der staatlichen Gesetze zu lehren, der hat offenbar den Gehorsam der Bürger zum Inhalt des Rechtsgesetzes gemacht. Und wenn er über die formalen Erfordernisse der Gesetzgebung hinaus noch einen Maßstab an ihren Inhalt legt, dann ist dies nur einer glücklichen Inkonsequenz zu verdanken: Denn *mehr* als die Erfüllung des Rechtsgesetzes kann das Rechtsgesetz nicht fordern!

Die Unterwerfung des Einzelnen unter die Form staatlicher Gesetze ist eine *Bedingung* der Verwirklichung des Rechtsideals, eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung, und es wird daher keine Lehre die Selbstherrlichkeit staatlicher Gesetzgebung jemals ohne Widerspruch behaupten.

---

[1]) Man vgl. hierzu NELSON, P. § 144 „Vom sozialpolitischen Utopismus".

II. Abschnitt.

Darstellung und Erörterung einzelner Lehren des Naturrechts der Aufklärung.

1. Kapitel.

Hugo Grotius 1583—1645.

§ 9.

Grundlagen seiner Lehre.

„Es ist ein alter und pestilenzialischer Irrtum", so beginnt GROTIUS sein „mare liberum"[1]), „daß viele Menschen — vor allem diejenigen, welche über die höchsten Machtmittel verfügen — sich einreden oder, besser, sich einzureden suchen, das *Gerechte* und Ungerechte unterscheide sich nicht nach seiner eigenen *Natur*, sondern nach einer eiteln Meinung und Gepflogenheit der Menschen. Daher glauben diese Leute, daß die Gesetze und der Billigkeitsgedanke dazu erfunden seien, um diejenigen von Streit und Aufruhr abzuhalten, die ihrem Geburtsstande nach gehorchen müssen; denen aber, die ihren Platz unter der Gunst des Glücks gefunden haben, stehe alles Recht nach Willkür zu. Das Maß der Willkür aber sei der Nutzen . . . . Aber es erhoben sich dagegen", so fährt er fort, „Männer, freie, weise und gottesfürchtige, um diese falsche Überzeugung aus dem Gemüt der Einfachen zu bannen und die übrigen, die Verteidiger jener Unverschämtheit, zurückzuweisen. Es gebe, so zeigten sie, einen *Gott*, den Schöpfer und Lenker der Welt, vor allem aber Vater der *Natur der Menschen*, welche er nicht wie die anderen Geschöpfe in verschiedene Gattungen und mannigfache Arten zerteilte, sondern zu einem

[1]) Erschienen 1609.

Geschlecht unter einem Namen vereinigen wollte. Und überdies habe er ihnen noch eine gemeinsame Abkunft und den gleichen Bau der Glieder verliehen, habe ihr Antlitz einander zugewandt und ihnen eine Sprache geschenkt neben anderen Mitteln des Verkehrs: Dies alles, damit sie es einsehen, daß eine *natürliche Gemeinschaft* und Verwandtschaft bestehe unter ihnen. Und diesem Haus oder diesem Staate, den er damit begründet, habe jener höchste Fürst und Vater seine *Gesetze* geschrieben, nicht auf Erz und Stein, sondern in die Sinne und Herzen der Einzelnen, wo sie auch die sich Sträubenden wider Willen lesen müßten. Durch diese Gesetze würden die Obersten gleich wie die Niedrigsten verbunden. . . . Aus dieser Quelle stammten alle Rechte der Völker und der einzelnen Städte und sie empfingen von da ihre Heiligkeit und Würde."

In diesen Sätzen sind bereits die wesentlichen Elemente gegeben, die GROTIUS seinen sechzehn Jahre später erschienenen „libri tres de jure belli ac pacis", dem Werk, das die Epoche des eigentlichen Naturrechts eröffnete, zu Grunde gelegt hat. Auch in diesem späteren Werke setzt die Argumentation mit der Zurückweisung des rechtlichen Skeptizismus ein, mit dem bedeutenden Unterschiede jedoch, daß die Begründung nun von dem früheren religiösen Standpunkte losgelöst wird. GROTIUS läßt CARNEADES, als den Vertreter der Skeptiker, das Wort ergreifen: „Die einzelnen Rechte, sagt dieser, hätten die Menschen sich um des Nutzens willen aufgestellt; sie seien verschieden je nach den Sitten und seien sogar bei denselben Völkern im Laufe der Zeit oft verändert worden: Ein *Naturrecht* aber gebe es nicht; denn sowohl die Menschen als auch alle anderen Geschöpfe würden von der Leiterin Natur zum eigenen Nutzen hingetrieben. Daher gebe es entweder keine Gerechtigkeit oder, wenn es eine solche gebe, so sei sie die höchste Torheit, da man sich ja selbst schade durch die Rücksicht auf das Wohl der anderen." (prolegomena 5.)

GROTIUS versucht, die Widerlegung dieses Standpunktes zu gründen auf die Behauptung, daß die menschliche Natur sich dadurch auszeichne, daß ihr ein *guter Antrieb* innewohne: Es ist schon bei den Tieren nicht ganz richtig, so argumentiert er, zu sagen, daß sie sich allein nach dem eigenen Nutzen richten. Vielmehr nehmen sie auf ihre Jungen und auf ihre Art Rücksicht, was man hier aus irgend einem, ihrem Wesen

zwar fremden, „*verständigen Prinzip*“ erklären muß; denn eine eigene Einsicht finden wir bei ihnen ja nicht. Aber der Mensch zeichnet sich vor den Tieren dadurch aus, daß solche „verständige Prinzipien“ seinem Wesen eigen sind. Und unter dem, was den Menschen als solchen auszeichnet, befindet sich „ein Interesse an der Gesellschaft (*appetitus societatis*), und zwar nicht an einer beliebigen, sondern an einer friedlichen und nach dem Maße eigener Einsicht geordneten Gemeinschaft mit Seinesgleichen“. (prol. 6.) „Wenn der Mensch ins volle Alter getreten ist und gelernt hat, unter gleichen Umständen gleich zu handeln, dann verbindet er mit einem auszeichnenden Interesse an der Gesellschaft, als dessen besonderes Mittel ihm allein unter allen Geschöpfen die Sprache dient, in sich auch die Fähigkeit, sein Wissen und Handeln nach allgemeinen Regeln zu ordnen“. . . . (prol. 7.) „Dieses Interesse nun, das wir hiermit noch sehr unzulänglich gekennzeichnet haben, diese Sorge um die Gemeinschaft, die der menschlichen Einsicht entspricht (humano intellectui conveniens), ist der Quell des *Rechts* im eigentlichen Sinne des Wortes . . .“. (prol. 8.)

Damit will GROTIUS jene Behauptung zurückgewiesen haben, daß „der Nutzen die Mutter des Gerechten und Billigen“ sei. Es gilt die Ansicht zu bekämpfen, daß für den Staatsmann „nichts ungerecht sei, was nützlich ist“. Mit dem Recht ist freilich der wohlverstandene Nutzen des Menschen stets verbunden. „Es wollte nämlich der Schöpfer der Natur, daß wir als Einzelne schwach seien und bedürftig mancher Dinge, die zu einer rechten Lebensführung gehören, damit wir um so mehr zur Pflege der Geselligkeit getrieben würden. . . .“ (prol. 16.) Und in diesem Sinne kann man sehr wohl sagen, daß der „Nutzen zum Recht hinzutritt“. (prol. 16.)

Daher ist es nicht klug von CARNEADES, wenn er die Gerechtigkeit zur Torheit machen will. Denn wer die Gerechtigkeit preisgibt, der gibt seinen künftigen und dauernden Nutzen um des gegenwärtigen Nutzens preis. Nun ist aber allein schon das Auszeichnende des Menschen, daß er zwischen gegenwärtigem und zukünftigem Nutzen weise abzuwägen vermag. Der gegenwärtigen Lust zu folgen, entgegen „dem richtig ermessenen Urteil“, das widerstreitet der menschlichen Natur und verstößt daher gegen das „Naturrecht“ (in einem weiteren Sinne dieses Wortes). Aber selbst wenn mit der Befolgung des Rechts (in jenem ersten Sinne des Wortes) gar kein Nutzen verbunden wäre, „so wäre es ein Zeichen von Weisheit und nicht von Tor-

heit, sich dahin zu neigen, wozu wir uns von unserer Natur gezogen fühlen". (prol. 9 u. 18.)

So wahr es also ist, daß „alles wankt, wenn einmal das Recht verlassen wird", daß kein Staat so mächtig ist, daß er nicht auch gelegentlich der Hilfe eines anderen Staates oder des geselligen Verkehrs und des Handels nach außen bedürfte, so gewiß demnach das Recht den dauernden Nutzen aller im Auge hat, so sicher ist es andererseits auch, „daß das Recht nicht allein des Nutzens wegen da ist". (prol. 22.)

Mag der „appetitus societatis" also auch durch unsere sinnliche Neigung verstärkt sein, mag sich mit der Sorge um die Gesellschaft unser eigener Nutzen verbinden, so ist doch die Meinung von GROTIUS die, daß hier ein *Interesse der Vernunft* zu Grunde liege, und dieser Umstand ist es eigentlich, was es ausmacht, daß dieser Antrieb zum Quell des Rechts wird. Der appetitus societatis gehört „dem vernünftigen Teil an, dessen Sache es ist, die Triebe zu beherrschen". Und die Regeln, die aus dieser Quelle entspringen, sind „Anweisungen der vernünftigen und geselligen Natur". (L. II, C. 20, § 5, 1.) Deshalb nennt GROTIUS diese Regeln das *Naturrecht*.

„Das Naturrecht ist ein Gebot der rechten Vernunft, welches besagt, daß einer Handlung wegen ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen und sozialen Natur eine moralische *Schlechtigkeit* oder eine moralische *Notwendigkeit* innewohne . . ."[1]). (L. I, c. 1, § 10, 1.) Es gibt ein „ungeschriebenes Gesetz", „durch welches uns die Natur gebietet" (prol. 26.), nämlich unsere „vernünftige Natur" oder, wie GROTIUS sich auch ausdrückt, die „natürliche Vernunft". Alle Menschen sind Träger dieses Gesetzes, das ihnen in die Seele geschrieben ist. Und in diesem Sinne nun ist, wie GROTIUS sagt, „Mutter des Naturrechts die menschliche Natur selbst, welche uns, auch wenn wir keiner Sache bedürften, zur Pflege der wechselseitigen Gesellschaft antreiben würde". (prol. 16.)

Das Recht, das GROTIUS als Naturrecht bezeichnet, charakterisiert sich also dadurch, daß es selbständig aus der

[1]) Jus naturale est dictatum rectae rationis, indicans actui alicui, ex ejus convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali ac sociali, inesse moralem turpitudinem, aut necessitatem moralem . . .

menschlichen Natur entspringt. Es bedarf zur Bestimmung dieses Rechts keines positiven Elementes, sondern das Naturrecht ist durch unsere Vernunft bereits hinreichend bestimmt.

Darin liegt nun zunächst gegenüber der früheren Naturrechtslehre der entscheidende Schritt zur *Verselbständigung* der Naturrechtslehre im Verhältnis zur Religion. Dieser Schritt macht es eigentlich aus, daß GROTIUS zu einem Vorkämpfer der Aufklärung wird, der auf die Ausgestaltung des ganzen späteren Naturrechts einen ungeheuren Einfluß ausgeübt hat.[1])

Was eben über das Naturrecht gesagt worden ist, das würde, wie GROTIUS schreibt, „Platz haben, auch wenn wir — was ohne die größte Sünde freilich nicht geschehen kann — annehmen würden, es gebe keinen Gott, oder, er bekümmere sich nicht um die menschlichen Angelegenheiten . . .". (prol. 11.) Zwar kann das Naturrecht, „obgleich es aus Prinzipien entspringt, die dem Menschen innewohnen, dennoch mit Fug Gott zugeschrieben werden, weil er ja selbst wollte, daß solche Prinzipien in uns bestehen . . .". (prol. 12.) In diesem Sinne nennt GROTIUS das Naturrecht ein „jus divinum" im Gegensatze zum „jus humanum", einem Recht, das durch menschliche Willkür bestimmt wird. Allein, es liegt GROTIUS doch ferne, das Naturrecht nun doch nicht auf ein „ungeschriebenes *Gesetz*", sondern auf den *Willen* Gottes gründen zu wollen. Er behauptet zwar die Existenz eines besonderen Rechts, das aus dem Willen Gottes entspringt. Aber er trennt dieses besondere Recht als „*jus voluntarium*" vom Naturrecht: Es ist hier „noch eine andere Quelle des Rechts außer jener natürlichen; sie entspringt nämlich dem freien Willen Gottes, dem sich zu unterwerfen unsere Vernunft uns unweigerlich gebietet". (prol. 12.) Nimmt GROTIUS hier schon für die Geltung dieses „jus voluntarium divinum" Zuflucht zur Vernunft, so löst er vollends das Naturrecht von jedem willkürlichen Ursprung ab. „Das Naturrecht ist so sehr unveränderlich, daß es nicht einmal von Gott geändert werden könnte. Obgleich nämlich Gottes Macht unermeßlich ist, so kann man doch einzelnes aussprechen, worauf sie sich nicht erstreckt. Denn, was man dermaßen ausspricht, das wird nur ausgesprochen; es bezieht

[1]) Man vgl. hierzu TROELTSCH, „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen", S. 545, 697 f. — HINRICHS, „Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien", S. 58 ff., 67 f. — GIERKE, „Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien", S. 73 ff., wo allerdings gezeigt wird, daß eine Trennung zwischen Ethik und Religion bereits von mittelalterlichen Scholastikern gewagt worden ist.

sich seinem Sinne nach nicht auf Tatsachen, sondern gilt nach dem Gesetz des Widerspruchs[1]). Gleich wie also nicht einmal Gott bewirken kann, daß zwei mal zwei nicht gleich vier sind, so auch dies nicht, daß das, was seinem inneren Wesen nach schlecht ist, nicht schlecht sei." (L. I, c. 1, § 10, 5.) Will man also das Naturrecht ein „jus divinum" nennen, so muß man es doch immerhin als notwendiges göttliches Recht vom willkürlichen göttlichen Recht trennen, „welches nicht das gebietet, oder verbietet, was an und für sich und nach seiner eigenen Natur geschuldet oder verboten ist, sondern durch das Verbot etwas unerlaubt, durch das Gebot etwas zur Pflicht macht". (L. I, c. 1, § 10, 2.)

Es ist sonderbar, wie schroff hier GROTIUS zwei entgegengesetzte Prinzipien einander gegenüberstellt, die sich, richtig verstanden, völlig ausschließen, ohne daß er doch selbst die aus diesem Widerspruch sich ergebenden, naheliegenden Konsequenzen gezogen hätte. Wir wollen, da der Dualismus, der in dieser Inkonsequenz zum Ausdruck kommt, für die Lehre von GROTIUS kennzeichnend ist, den fraglichen Widerspruch zunächst etwas aufklären.

Im bloßen Begriff der Pflicht liegt schon soviel, daß eine Handlung „an und für sich geschuldet oder verboten" ist. Alle Verbindlichkeit setzt ein Gesetz voraus, das den Grund der Verbindlichkeit unmittelbar in sich enthält. „Das Gesetz aber bezieht sich auf den Willen des vernünftigen, d. h. der Einsicht in das Gesetz fähigen Wesens. Niemand kann daher einem Gesetz rechtlich unterworfen sein, wenn er nicht die Möglichkeit hat, dieses Gesetz durch eigene Einsicht als verbindlich zu erkennen." (NELSON, P. § 81.) Damit ist das Prinzip der *Autonomie* als das einzig mögliche Prinzip aller Rechte und Verbindlichkeiten ausgesprochen, und damit steht auch fest, daß eine Verbindlichkeit, die nicht einem *Gesetz*, sondern einem *Willen* entspringt, ihrem Begriff zufolge ausgeschlossen ist. Denn ein Wille ist als solcher etwas Tatsächliches und insofern allein durch seine Macht ausgezeichnet. Mag dieser Wille also auch jedem anderen Willen an Macht überlegen sein, so bestimmt er hierdurch eine Handlung doch höchstens insofern, als diese Handlung geschehen *muß*, d. h. gerade nicht insofern, als sie geschehen *soll*. Denken wir uns

[1]) Ich übersetze damit frei die wohl nicht unabsichtlich etwas dunkel gehaltene Stelle: . . . quia quae ita dicuntur, dicuntur tantum, sensum autem qui rem exprimat nullum habent, sed sibi ipsis repugnant.

aber die Verbindlichkeit eines Willens gemäß der Heiligkeit oder Güte dieses Willens bestimmt, so legen wir der Verbindlichkeit dieses Willens offenbar seine *Gesetzmäßigkeit* zu Grunde und kehren damit logisch wieder zurück zum Prinzip der Autonomie, wonach eine Verbindlichkeit nur möglich ist auf Grund eines dem Verpflichteten selbst erkennbaren Gesetzes.[1])

Der Widerspruch zwischen dem Prinzip der Autonomie und dem schon rein logisch ausgeschlossenen Autoritätsprinzip durchzieht das ganze Werk von GROTIUS und verhindert bei ihm einen klaren Aufbau der Lehre. Es herrscht indessen doch überall die Tendenz vor, die heteronomen Elemente zu überwinden oder einzuschränken, um das System auf das Fundament der Vernunft zu stellen. Wir finden dieses Bestreben vor allem in den vielfältigen Versuchen des GROTIUS, zwischen Naturrecht und positivem Recht eine sinnvolle Beziehung aufzudecken.

Um auf diese Versuche eingehen zu können, müssen wir zunächst das Naturrecht von GROTIUS in Hinsicht auf seine Übereinstimmung mit dem *Rechtsbegriff* untersuchen. „Das Naturrecht", so lautet die Definition, „ist ein Gebot der rechten Vernunft, welches besagt, daß einer Handlung wegen ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen und sozialen Natur eine moralische Schlechtigkeit oder eine moralische Notwendigkeit innewohne . . .". Darin liegt nun keineswegs, wie man etwa aus dem Wortlaut schließen möchte, eine Zuordnung des Rechts zur Moral. In dem gleichen Sinne, in dem NELSON die Begriffe des Rechts und der Moral von einander trennt, findet man sie auch bei GROTIUS getrennt, hier freilich ohne Einführung einer bestimmten Terminologie: Das Naturrecht betrifft, wie aus dem ganzen Werke von GROTIUS hervorgeht, die Regelungen der äußeren Beziehungen der Menschen in der Gesellschaft, die Trennung zwischen Mein und Dein im weitesten Sinne des Wortes. Das Wesen der Gerechtigkeit liegt deshalb nach der Ansicht von GROTIUS „in der Enthaltung von fremdem Gut". (prol. 44.) Er trennt also die Beurteilung der Gesinnung von der Beurteilung der Handlung nach ihrer Legalität, weshalb er auch sagt, „daß eine Handlung, obgleich sie der Sache nach gerecht ist, dennoch

[1]) Man vgl. NELSON, R. 22 ff., 45 ff., P. §§ 81—86, K. 642 ff., ebenso GROTIUS, L. I, c. 1, § 10, 5 i. f.

schlecht ist, wenn der Handelnde sie nach Erwägung aller Umstände für ungerecht hält". (L. II, c. 23, § 2, 1.)

Der Definition des Naturrechts bei GROTIUS liegt nicht sowohl eine Verwechslung von Recht und Moral zu Grunde, als vielmehr der Gedanke, daß das Recht — wie wir heute sagen würden — der *praktischen Vernunft* entspringe. Und zwar wird das Naturrecht, wie das Recht überhaupt, von GROTIUS als ein *Gebot* der Vernunft aufgefaßt. „Die Handlungen, für die ein solches Gebot besteht, sind entweder geschuldet oder verboten an und für sich . . .". (L. 1, c. 1, § 10, 2.) Das Gesetz, das dem Naturrecht zu Grunde liegt, ist „eine Regel des moralischen Handelns, welche zu dem, was richtig ist, *verbindet*". (L. I, c. 1, § 9, 1.)

Daher ist die bloße *Erlaubnis* vom Recht zu trennen. „Die Erlaubnis ist keine eigentliche Tat des Gesetzes, sondern die Verneinung einer solchen Tat, wiefern das Gesetz nicht etwa einen anderen durch denjenigen, dem etwas erlaubt ist, verpflichtet, ihm kein Hindernis in denWeg zu legen." (L. I, c. 1, § 9, 1.)

Ein Zeichen, daß GROTIUS den imperativischen Charakter wirklich als Begriffsmerkmal des Naturrechts aufgefaßt hat, bietet die gute Abgrenzung des Rechtsgebotes gegenüber einem bloßen *Ideal:* „Mitunter wird auch das mißbräuchlich Naturrecht genannt, was die Vernunft als edel auszeichnet, Handlungen, die ihrem Gegenteil vorzuziehen, aber dennoch nicht Pflicht sind." (L. I, c. § 10, 3.) Zum Naturrecht aber „fordern wir eine Verbindlichkeit; denn Ratschläge und anderweitige Lehren mögen zwar edel sein, aber sie verbinden nicht und kommen daher nicht als Gesetz oder Recht in Betracht". (L. I, c. 1, § 9, 1.) Wie es ein „Vergehen und strafwürdig ist, gegen Gebote zu verstoßen", so ist es „ein Zeichen edlen Sinnes, nach dem Höchsten zu streben . . .". (prol. 50.) Wenn sich also das Naturrecht, wie GROTIUS sagt, auch „nicht allein auf dasjenige bezieht, was die Gerechtigkeit gebietet . . . , sondern auch noch Handlungen anderer Tugenden in sich schließt, wie etwa Handlungen der Mäßigkeit, Tapferkeit und Klugheit . . .", so können diese doch nur insofern zum Naturrecht gehören, „. . . als sie unter gewissen Umständen nicht nur edel sind, sondern zur Pflicht werden". (L. II, c. 1, § 9, 1.)

Allerdings leidet nun die Bestimmung des Rechtsbegriffs bei GROTIUS insofern an einem Mangel, als GROTIUS die dogmatische Lehre von der Abstufung der Pflichten aufgenommen hat. Es gibt nach dieser Lehre „strengere" und „weniger

strenge", „vollkommene" und „unvollkommene" Pflichten und dementsprechend auch „höhere" und „niedrigere" Rechte[1]). Diese Unterscheidung wird dogmatisch eingeführt, und sie widerstreitet denn auch unmittelbar dem Begriff der Pflicht: Was unbedingt geboten ist, kann nicht unvollkommenes Gebot sein. Bekanntlich ist auch KANT, dessen größtes Verdienst um die Ethik in der klaren Bestimmung des Pflichtbegriffs liegt, in diesem Fehler der Pflichtlehre noch befangen geblieben,[2]) so daß ein derartiger Fehler bei GROTIUS umsomehr verzeihlich sein dürfte.

Schließlich bestimmt GROTIUS das Naturrecht auch noch insofern in Übereinstimmung mit dem Rechtsbegriff, als er seine Naturrechtslehre von der *Politik* trennt. „Ich habe mich dessen enthalten, was zu einer anderen Disziplin gehört, wie z. B. zur Lehre von der Zweckmäßigkeit der Handlungen; denn diese macht eine besondere Disziplin aus, die Politik ... An einigen Orten habe ich zwar das Zweckmäßige auch erwähnt, aber nur flüchtig und im Bestreben, es von der Rechtsfrage klar zu trennen." (prol. 57.)

Andererseits soll aber mit dieser Abgrenzung gegenüber der Politik keineswegs der *Rechtszwang* verworfen werden. GROTIUS anerkennt ihn sogar ausdrücklich: Es kennzeichnet zwar nicht etwa die Macht das Recht. Denn es gibt nicht nur einen „äußeren", sondern auch einen „inneren" Richter über das Recht, nämlich das Gewissen. Allein, das Recht ist zu seiner Verwirklichung doch auf äußere Macht angewiesen. Der Rechtszwang ist nötig zum Schutze der Schwachen. Ohne ihn würde „das Recht seinen äußeren Zweck verfehlen". (prol. 19 u. 20; mare liberum, Einl.) Indessen entlehnt der Rechtszwang seine Berechtigung doch nicht bloßen utilitaristischen Erwägungen, sondern er hängt mit dem besonderen Charakter des Rechts zusammen. „Was nämlich jemandem nützlich ist, das darf ich ihm nicht ohne weiteres gewaltsam aufdrängen, denn für diejenigen, die des Vernunftgebrauchs fähig sind, soll die Wahl zwischen Vorteil und Nachteil frei sein, es sei denn, daß für einen Dritten irgend ein Recht ihnen gegenüber verfolgt wird." (L. II, c. 22, § 12.)

Damit haben wir nun die Merkmale bestimmt, die den Rechtsbegriff, auf dem GROTIUS seine Naturrechtslehre aufbaut, auszeichnen. Es finden sich zwar, da GROTIUS in den

---

[1]) GROTIUS, L. I, c. 1, § 4 ff.; l. I, c. 4, § 2, 1; L. II, c. 7, § 4, 1.

[2]) KANT, „Kritik der praktischen Vernunft", S. 86; „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre", S. XLIX.

Begriffsbestimmungen überall rein dogmatisch verfährt, an manchen Stellen Abweichungen von diesem Begriffe, empiristische oder rationalistische Vorurteile und Widersprüche, wie z. B. das oben erwähnte „Naturrecht im weiteren Sinne des Wortes". (prol. 9.) Allein, der Rechtsbegriff, wie er dem ganzen Werke von GROTIUS zu Grunde liegt und wie er überall wieder hervortritt, ist ohne Zweifel durch die Merkmale bestimmt, die hier vereinigt worden sind. Und diese verständige und lebendige Erfassung des Rechtsbegriffs war es offenbar vor allem, was GROTIUS eine so tiefgreifende Wirkung ermöglicht hat und was uns sein sonst sehr trockenes Buch heute noch lesenswert macht.

Wir wollen nach dieser Untersuchung des Rechtsbegriffs bei GROTIUS nun sehen, wie er das Verhältnis zwischen *Naturrecht* und *positivem Recht* bestimmt.

Das Naturrecht zeichnet sich gegenüber dem positiven Recht dadurch aus, daß es durch die „vernünftige und gesellige Natur" des Menschen bestimmt ist. Da nun aber die „vernünftige Geselligkeit" das Bleibende unserer Natur ausmacht, dasjenige nämlich, wodurch wir uns über ein nur tierhaftes Dasein erheben, so sind die Bestimmungen des Naturrechts „ewig und allen Zeiten angepaßt". (prol. 26.) „Das Naturrecht ist so sehr unveränderlich, daß es nicht einmal von Gott verändert werden könnte."

Nun sind allerdings die Bestimmungen des Naturrechts bei GROTIUS keineswegs nur als allgemeine Postulate oder als einschränkende Sätze gedacht, die für die Ausgestaltung des positiven Rechts eine feste Richtlinie darstellen würden. GROTIUS entwickelt vielmehr ein ganzes System von fertigen Rechtssätzen, einen *Naturrechtskodex*, der eine erschöpfende rechtliche Regelung der wechselseitigen Beziehungen in der Gesellschaft darstellen soll. Da ist nicht nur die Eröffnung, Führung und Endigung des Kriegs eingehend und ausführlich geordnet, es finden sich nicht nur alle nötigen Bestimmungen über den Erwerb, die Ausübung und die Endigung von „Regierungsrechten", sondern ein ganzes Privatrecht ist hier entwickelt: ein Sachenrecht, Familienrecht, Erbrecht und Obligationenrecht. Wir finden hier z. B. eine naturrecht-

liche Ehe sowie ein naturrechtliches Intestaterbrecht mit ausführlicher und genauer Rangordnung der Erben, und es fehlen natürlich auch nicht die nötigen Bestimmungen über den Erwerb, die Ausübung und den Verlust des Eigentums.

Es ist klar, daß die einzig bündige Konsequenz, die sich aus der Realität eines solchen Naturrechts ergeben würde, die vollständige Verdrängung des positiven Rechts wäre. Diese Konsequenz ergibt sich mit Notwendigkeit aus dem imperativischen Charakter des Naturrechts und aus der allgemeinen Anwendbarkeit seiner Bestimmungen. (prol. 26.)

Allein, es liegt GROTIUS dennoch fern, an diese naheliegende Konsequenz auch nur zu denken! Vielmehr steht es für ihn von vornherein fest, daß neben dem Naturrecht ein positives Recht existiert, ein Recht, das dieselben Lebensverhältnisse — deren Wandel nach der Ansicht von GROTIUS übrigens nur eine *scheinbare* Veränderung des Naturrechts bedingt (L. I, c. 1, § 10, 6.) — möglicherweise abweichend ordnet und doch gleichermaßen Recht, d. h. verbindliche Ordnung, ist. Die heute verbreitete Ansicht, daß GROTIUS das Recht als solches etwa allgemein zum Naturrecht machen wolle, entspringt daher einer durchaus einseitigen Betrachtung seiner Lehre. Denn allen logischen Widersprüchen zum Trotz besteht für GROTIUS nicht der leiseste Zweifel, daß neben der Naturrechtsordnung noch eine, ebenfalls verpflichtende, positive Rechtsordnung besteht, ein „willkürliches Recht", wie GROTIUS es nennt. Und es fehlt bei GROTIUS nicht an Versuchen, die gegenseitige Verträglichkeit dieser Ordnungen zu zeigen.

„Weil es nun natürliches Recht ist", so schreibt er, „die Verträge zu halten, (es war nämlich unter den Menschen irgend ein Modus, sich zu verpflichten, nötig, und einen anderen natürlichen als den des Vertrags kann man sich wirklich nicht denken,) so ist ist aus eben dieser Quelle das *bürgerliche Recht* entsprungen. Denn die Menschen, die sich zu irgend einem Gemeinwesen zusammengetan oder sich Einem oder Mehreren unterworfen hatten, diese hatten ausdrücklich versprochen — oder es mußte ein solches Versprechen doch als stillschweigend gemacht der Natur des Geschäfts entnommen werden — daß sie dasjenige befolgen würden, was die Mehrheit des Gemeinwesens oder diejenigen, denen die Macht übertragen worden war, festsetzten." (prol. 15.) „Die Mutter des bürgerlichen Rechts ist also selbst eine vertragliche Verpflichtung; und da diese ihre Kraft dem Naturrecht entnimmt, so kann man die

Natur gleichsam auch den Vorfahren dieses Rechts nennen." (prol. 16.)

Damit stellt sich GROTIUS auf den Boden der bereits im Mittelalter zur Herrschaft gelangten Vertragstheorie. Die Verbindlichkeit des positiven Rechts beruht danach auf Verträgen.

Unter allem positiven Recht steht nach der Ansicht von GROTIUS das *Völkerrecht* dem Naturrecht am nächsten. Allerdings gibt es auch eine Fülle naturrechtlicher Bestimmungen, welche die Verhältnisse zwischen den Völkern ordnen. Allein, GROTIUS bezeichnet mit „*jus gentium*" doch nur jenes Recht, das „zwischen allen oder den meisten Staaten aus *Übereinkunft*" entstanden ist. (prol. 17.) Das jus gentium ist somit ein „willkürliches Recht" und es unterscheidet sich dadurch vom Naturrecht. Aber es ist wie das Naturrecht doch ein „ungeschriebenes Recht", ein Recht, das in erster Linie vor dem Forum des Gewissens und der öffentlichen Meinung gilt. (mare liberum, Einl., S. 3; s. B. P., prol. 26.)

Gleichermaßen beruht auch das „*bürgerliche Recht*" auf Vertragsgrundlagen, so daß GROTIUS die positiven Gesetze „gleichsam eine gemeinsame Übereinkunft des Volkes" nennt. (L. II, c. 11, § 1, 3.) Dieser Grundlage wird indessen bald ihr ursprünglicher Sinn genommen: Das Verhältnis von Regierung und Volk bleibt keineswegs ein freies Vertragsverhältnis. Wie die „vertragliche Verpflichtung" schon von Anfang an solche Personen umfaßt hat, die am Vertragsschluß unbeteiligt waren (wie z. B. Unmündige), so greift sie später willkürlich auf alle folgenden Generationen weiter. Das „Recht, zu herrschen", bleibt vom Willen der „Untertanen" unabhängig, der Vertrag ist für das Volk unkündbar, wenn dieses sich ein Kündigungsrecht nicht vorbehalten hat. (L. II, c. 4, § 14, 1; L. I, c. 3, § 8, 7.) So wird aus dem ursprünglich vertraglich bestimmten positiven Recht ein „willkürliches Recht" in einem ganz neuen Sinne, in dem Sinne nämlich, daß es „aus dem Willen seinen *Ursprung* nimmt", und zwar aus dem Willen desjenigen, „der im Staate herrscht". (L. I, c. 1, § 10, 2 u. 13 f.) Das Merkmal dieses Rechts ist „der Wille dessen, von dem das Recht ausgeht". (L. I, c. 3, § 17, 2.)

Damit verbindet sich dann die Ansicht, daß das „Herrschaftsrecht" nicht allein auf Vertrag, sondern auch auf Eroberung von Gebietsteilen beruhen könne und ferner die bei GROTIUS vorübergehend auftretende Lehre, daß die Könige von Gott erwählt seien, daß somit ihr Wille den Willen Gottes in der Gesellschaft vertrete. (L. I, c. 3, § 8, 15.)

Nun schließt aber schon die reine Vertragsgrundlage des positiven Rechts bei GROTIUS keineswegs die Auffassung aus, daß es ein Recht auf die Staatsherrschaft gebe, demzufolge die Staatsbürger die der Willkür des Staatsoberhauptes schrankenlos unterworfenen Untertanen sind. „Es ist jedem Menschen erlaubt, sich nach freier Wahl einem anderen zu privater *Sklaverei* zu verschreiben, wie das jüdische und das römische Gesetz ergibt. Weshalb sollte es also einem freien Volke nicht erlaubt sein, sich Einem oder Mehreren so zu verschreiben, daß es ihm das Herrschaftsrecht über sich voll und ganz überträgt, ohne auch nur einen Teil von jenem Rechte zurückzubehalten?" (L. I, c. 3, § 8, 1.) Es ist klar, daß diese Konsequenz mit der Vertragstheorie an und für sich sehr wohl vereinbar ist. Denn eine dem Vertragsgedanken *immanente* Beschränkung der Veräußerung der Freiheit kann lediglich Sätze über Irrtum und Zwang beim Vertragsschluß und darüber hinaus etwa noch formale Sätze über Auslegung der Verträge umfassen. Jede weitergehende Beschränkung ist dagegen im bloßen Vertragsgedanken nicht mehr enthalten; sie führt uns bereits auf ein außervertragliches Prinzip der Beschränkung der *Vertragsfreiheit*. Und dieses Prinzip kann — wenn wir hier von positiv-rechtlichen Bestimmungen absehen — nur im *Naturrecht* liegen (nach jenem Sinne des Wortes, in welchem das Naturrecht in der Rechtslehre NELSONS auftritt). Mit anderen Worten: außervertragliche Beschränkung der Veräußerungsfreiheit führt auf den Gedanken des *unveräußerlichen Rechts*, durch welches die Vertragsfreiheit a priori beschränkt wird.

Wenn also GROTIUS aus der vermeintlichen Vertragsbasis des positiven Rechts für einige besondere Fälle ‚*Widerstandsrechte*' der Staatsbürger gegenüber der Regierung ableitet, so liegt hierin *keine* naturrechtliche Beschränkung, sondern — vom Standpunkt der Vertragstheorie aus gedacht — eine lediglich immanente Beschränkung des positiven Rechts, deren gänzliche Leerheit sich bei näherem Zusehen alsbald ergibt. (L. I, c. 4, §§ 8, 10, 11, 12, 13, 14.) Jeder naturrechtliche Schutz der Freiheit ist mit dem Satze von der Möglichkeit einer völligen Veräußerung der Freiheit unmittelbar ausgeschlossen.

Allein, die Konsequenz eines derartigen Despotismus widerstrebt nun dem guten Gefühl für rechtliche Wahrheit, das GROTIUS bei seiner Arbeit leitet, doch ganz und gar. Er stellt dem Extrem des Positivismus, an das er glaubt, unbe-

kümmert das Extrem seines Naturrechts gegenüber, an das er ebenfalls glaubt!

Das Naturrecht ist zwar nach seiner Ansicht in erster Linie auf diejenigen Personen anwendbar, die dem bürgerlichen Recht nicht unterstellt sind. (L. II, c. 12, § 12, 2.) Aber dennoch kann „das bürgerliche Recht nichts gebieten, was das Naturrecht verbietet, und nichts verbieten, was es gebietet . . .". Es kann lediglich die „. . . natürliche Freiheit *einschränken*, indem es verbietet, was von Natur aus erlaubt war . . .". (L. II, c. 2, § 5.) Daher haben die „menschlichen Gesetze nur dann verbindliche Kraft, wenn sie nach menschlichem Maße erlassen sind, nicht aber, wenn sie eine Last überbinden, die der Vernunft und der Natur geradezu widersteht . . ." (L. III, c. 23, § 5, 3), und „. . . es steht bei allen Gutgesinnten außer Diskussion, daß man die Befehle der Regierenden nicht ausführen solle, wenn sie dem Naturrecht oder den göttlichen Geboten widerstreiten". (L. I, c. 4, § 1, 2.) Hier bricht sich nun die Konsequenz des Naturrechtskodex', die, wie wir gesehen haben, in der Verdrängung der positiven Gesetzgebung besteht, Bahn. Und doch ist es des GROTIUS Sache nicht, auf klar erkannten Grundlagen ebenso klare, wissenschaftliche Folgerungen aufzubauen. Wie er die Fundamente, auf die er abstellt, dogmatisch bestimmt, so entzieht er sich gegebenenfalls auch willkürlich den daraus entspringenden Konsequenzen und findet schließlich unter der Leitung seines Wahrheitsgefühls ungefähr das Richtige: „Wer den bürgerlichen Gesetzen nicht unterstellt ist, der soll sich nach dem richten, was ihm die rechte Vernunft als billig befiehlt. Aber auch wer den Gesetzen unterstellt ist, soll dies tun, sofern es sich um heilige Güter handelt, und wenn die Gesetze kein Recht geben oder es aufheben, dem Rechte aber aus gewissen Gründen ihre Hilfe versagen." (L. II, c. 12, § 12, 2.) So verpflichtet also nicht „jedes beliebige Gesetz die Untertanen". (L. II, c. 14, § 12, 2.)

Das Naturrecht bildet eine — von GROTIUS allerdings sehr unbestimmt gelassene — *Schranke* des positiven Rechts, eine Schranke, die indessen in der Form von *Widerstandsrechten* der Staatsbürger gegen die Regierung einen lediglich *politischen* Charakter angenommen hat. Diese Schranke entspringt also nicht einer kritischen Lehre vom Rechtsideal, sie umschreibt keineswegs das *Ziel* jeder einsichtigen Regierungstätigkeit, sondern es werden hier Verhaltungsmaßregeln gegenüber einer *schlechten* Regierung gesucht. „Wenn den Unter-

tanen befohlen wird, in den Krieg zu ziehen . . .", so lautet eine dieser Widerstandsregeln, „so sollen sie, wenn ihnen gewiß ist, daß der Kriegsgrund ungerecht ist, dies durchaus unterlassen." (L. II, c. 26, § 3, 1.)

§ 10.

Methodische Erörterung der Lehre.

GROTIUS hat seine Lehre, die das spätere Naturrecht entscheidend beeinflussen sollte, vollkommen *dogmatisch* aufgebaut.

Mit dieser Beurteilung werden zunächst einmal seine *Begriffsbestimmungen* gekennzeichnet. Sein beliebtes und allenthalben verwendetes Mittel der Begriffsbildung ist die *Nominaldefinition*, d. h. die weiter nicht begründete Zusammenstellung von Begriffsmerkmalen. Nun hat die Verwendung des Mittels der Definition zur Bestimmung der Begriffe überall dort keine Schwierigkeit, wo die *Realität* der eingeführten Begriffe dadurch erwiesen werden kann, daß ein *anschaulicher* Gegenstand gezeigt wird, der unter den in Frage stehenden Begriff fällt. So kann die *Geometrie* sehr wohl ihre Begriffe durch Definition bilden, indem sie an der Konstruierbarkeit der Begriffe ein untrügliches Kriterium ihrer Realität findet. Es erweist sich z. B. der Begriff eines gleichseitigen Dreiecks als ein realer Begriff, während der Begriff eines regulären Heptaeders, obwohl er logisch einwandfrei definiert werden kann, ein Phantasieprodukt ist, weil er sich nicht konstruieren läßt.[1]) Die dogmatische Methode der Begriffsbestimmung durch Definition ist also hier, in der Geometrie, am Platze.

Anders in der Ethik. Hier dürfen die Begriffe nicht durch Definition gebildet werden; denn es läßt sich niemals anschaulich erkennen, ob den eingeführten Begriffen in der Wirklichkeit ein Gegenstand entspricht oder nicht. „Wohl mögen sich in der Anschauung Handlungen oder Gegenstände vorfinden, die unter diese Begriffe fallen; *daß* sie aber darunter fallen, können wir nur *denken* und nicht selbst anschaulich erkennen, so wie wir die geometrische Gestalt eines Gegenstandes anschaulich

[1]) NELSON, K. 11 ff.; APELT, Metaphysik, S. 13, 15 f., 44 f., 65 f.

erkennen." (NELSON, K. 13 f.) Wir *haben* die ethischen Begriffe bereits, bevor wir sie auszusprechen vermögen. Sie liegen dunkel in unserer Vernunft, noch ehe wir ihre Teilmerkmale erkennen und sie demgemäß definieren können. Sie kommen im gemeinen Verstandesgebrauch vor, und die kritische Methode zur Bestimmung der ethischen Begriffe muß daher mit einer *Zergliederung* unserer Urteile anfangen, die in einer sorgfältig fortschreitenden Erörterung der Begriffe die Begriffsmerkmale schließlich auffindet. (K. 13 f.)

Wo man dagegen in ethischen Untersuchungen dogmatisch verfährt, da gerät man in Gefahr, Scheinbegriffe oder geradezu widerspruchsvoll gebildete Begriffe in den Mittelpunkt der ganzen Lehre zu stellen, und also ein ganzes System von leeren Sätzen zur Lösung von Scheinproblemen aufzubauen.

Ein solcher Scheinbegriff ist nun das „Naturrecht" des GROTIUS, und beinahe das ganze System kennzeichnet sich bei rechtem Zusehen als ein Phantasiegebäude. Wir finden einen Hauptgrund hierfür in der vorbehaltlosen Verwendung der dogmatischen Methode.

Mit den erörterten Erfordernissen der Begriffsbestimmung hängt ein weiterer Umstand zusammen, der die Anwendbarkeit der dogmatischen Methode auf die Ethik ausschließt. Die Geometrie, bei der, wie wir sahen, die dogmatische Methode angebracht ist, kann ihre Lehre unmittelbar auf *Axiomen* aufbauen. Denn ihre Grundsätze sind, obwohl sie keine Erfahrungssätze sind, dennoch Wahrheiten, deren Erkenntnis *anschaulich klar* in unserer Vernunft liegt. Wir haben z. B. von der Wahrheit, daß die Gerade die kürzeste Verbindung zweier Punkte ist, eine anschaulich klare Vernunfterkenntnis, zu deren Bewußtsein wir also nicht erst durch Nachdenken gelangen, und deren Anwendung denn auch nirgends auf Schwierigkeiten stößt.

Die ethischen Grundsätze dagegen beruhen nicht auf einer anschaulich klaren, sondern auf einer *ursprünglich dunkeln* Vernunfterkenntnis. Deshalb darf die Ethik nicht mit Axiomen anfangen. Sie muß vielmehr ihre Prinzipien zuerst auffinden und deren Realität durch Aufweisung einer ihnen zu Grunde liegenden unmittelbaren Vernunfterkenntnis erweisen. So ist also eine Ethik allein schon dadurch als dogmatisch gekennzeichnet, daß sie mit ihrem *System* anfängt, ohne dessen Grundsätze auf eine *Kritik* der praktischen Vernunft zu stützen.

GROTIUS setzt, wie es seiner dogmatischen Einstellung entspricht, an die Spitze seiner Lehre ein *Axiom:* Die Realität des Naturrechts beruht auf einem *Antrieb* unserer „vernünftigen

und geselligen Natur". Mit diesem Antrieb ist die Einsicht in eine Gesetzmäßigkeit des Handelns verbunden.

Man geht nun allerdings fehl, wenn man die Kritik dieses Axioms auf den Einwand stützt, daß GROTIUS seiner Lehre mit Unrecht ein *Interesse* zu Grunde lege. Denn ein solcher Einwand beruht auf der weiter nicht begründeten — also ebenfalls dogmatischen — Voraussetzung, daß es unmittelbar nur sinnliche Interessen gibt. Sinnliche Interessen könnten freilich kein Fundament eines ethischen Systems liefern. Allein, die Frage, ob es unmittelbare Interessen aus reiner Vernunft gibt oder nicht, ist nicht durch irgend eine willkürliche Voraussetzung zu lösen. Diese Frage ist vielmehr eine Tatsachenfrage und zwar diejenige Tatsachenfrage, die das Hauptproblem der Kritik der praktischen Vernunft ausmacht. NELSON hat in der Kritik der praktischen Vernunft die Existenz reiner Vernunftinteressen nachgewiesen. Das Charakteristische dieser Interessen liegt in ihrer ursprünglichen Dunkelheit. Es bleibt in der Natur an und für sich zufällig, ob mit dem vernünftigen Interesse ein entsprechend starker Antrieb verbunden ist.

Man hat daher den Fehler bei GROTIUS noch keineswegs aufgedeckt, wenn man auf die Wandelbarkeit der menschlichen Interessen und der menschlichen ‚Natur' hinweist, um zu zeigen, daß der menschlichen Natur keine bleibenden Normen für die Gestaltung des sozialen Lebens entnommen werden könnten. Vorerst muß wenigstens untersucht werden, was GROTIUS unter unserer „*Natur*" denn verstanden hat. Und da wird man dann finden, daß ihm hier überall der Gedanke an die *vernünftige* Natur vorschwebte. Ein „der menschlichen Einsicht entsprechendes" Interesse ist es, worauf er seine Lehre aufbaut, ein Antrieb unserer „vernünftigen und geselligen Natur". Darin liegt überall der gute Gedanke verborgen, daß das Recht auf ein Gebot der Vernunft zurückgeht.

Wir finden also den auszeichnenden Wert der Lehre von GROTIUS gerade in dem Gedanken, zur Ergründung des Naturrechts auf die „menschliche Natur" zurückzugehen, und eine weitere Stärke dieser Lehre liegt in der — trotz aller Nominaldefinitionen — einsichtigen Erfassung des Rechts*begriffs*.

Diesen Vorzügen entspricht nun aber eine ganze Reihe von Mängeln, deren Erkenntnis uns auf Schwächen führt, die den Lehren vom Naturrecht ziemlich allgemein anhaften.

Zunächst fehlt einmal bei GROTIUS das Bewußtsein der ursprünglichen Dunkelheit der Vernunft fast ganz. Man findet

bei ihm die Voraussetzung einer vermeintlichen Harmonie zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, den vereinigenden Begriff der „vernünftigen und geselligen Natur". Damit sind zwei Elemente — Vernunft und Sozialität — in sehr unklarer Weise verschmolzen, während sie in Wirklichkeit ja aus einander treten und mit einander sogar in Konflikt geraten können. Diesen naiven Glauben an eine natürliche Harmonie zwischen der Vernunft und den sinnlichen Grundlagen der Geselligkeit können wir den *philosophischen Optimismus* der Lehre von GROTIUS nennen. Methodisch ist dieser Charakterzug der Lehre von ganz besonderer Bedeutung. Denn diese optimistische Befangenheit veranlaßt GROTIUS insbesondere, an das, angesichts seiner eigenen gedanklichen Bemühungen, so seltsame Dogma von der *Evidenz des Naturrechts* zu glauben. „Die Prinzipien dieses Rechts nämlich tun sich, wenn man nur recht zusieht, mit eben solcher Evidenz dar wie die Gegenstände der äußeren sinnlichen Wahrnehmung, über die kein Irrtum möglich ist, wenn nur die Sinnesorgane normal sind, und sonst nichts Notwendiges mangelt." (prol. 39.) Damit verfehlt GROTIUS, wie wir sehen, den für die Naturrechtslehre grundlegenden Gedanken des *praktischen Irrtums*, die Unterscheidung zwischen dem wahren und dem faktischen Interesse.

Mit diesem Fehler verbindet sich bei GROTIUS unmittelbar ein weiterer Mangel, den wir als das *empiristische Element* dieser Lehre bezeichnen können. GROTIUS verwechselt nämlich den Unterschied zwischen ‚Altruismus' und ‚Egoismus' mit dem andern Unterschied zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, und kommt so dazu, gesellige Anlagen, die an und für sich durchaus auf der Sinnlichkeit beruhen, als Äußerungen der Vernunft anzusehen. Von dieser Seite aus betrachtet, gewinnt seine Naturrechtslehre manchmal ein empiristisches Gepräge: Der Nutzen der Allgemeinheit erscheint mitunter als das Prinzip des Rechts.

Schließlich hängt mit diesem empiristischen Element noch der *Rationalismus* eng zusammen, welcher in der Lehre von GROTIUS hervortritt. Der Empirismus nämlich wurzelt seinerseits in einer Verwechslung zwischen Vernunft und Verstand. Identifiziert man den Verstand mit der Vernunft, so entschwindet zufolge der Leerheit des Verstandes die Möglichkeit anwendbarer, reiner Prinzipien für die Ethik, und man sieht sich alsdann genötigt, für die Feststellung der Prinzipien Anleihen bei der Erfahrung zu machen. Dabei wird mit Vorliebe die Wahrung des „zukünftigen" oder des „dauernden" Nutzens zu einem

ethischen Prinzip erhoben, weil man in der *verständigen* Abwägung des jeweiligen Vorteils, im Reflexionsakt, der dabei auftritt, eine Äußerung der Vernunft erblickt. Es werden also, da man hier den Verstand mit der Vernunft identifiziert, Klugheitsregeln zu Vernunftgeboten erhoben. Auf einem derartigen Rationalismus beruht auch das „Naturrecht im weiteren Sinne", das wir bei GROTIUS finden. (prol. 9.)

Lassen wir diese verschiedenen Fehlerquellen nun aber beiseite, um das *Axiom* von GROTIUS nach seiner reinen, auf die praktische Vernunft bezogenen Form zu betrachten, so eröffnet sich uns hier erst recht der Einblick in den vollkommenen Dogmatismus dieses naturrechtlichen Gebäudes.

Unser Axiom ist nämlich völlig *leer*. Es enthält nicht mehr und nicht weniger als die Behauptung der Realität des Rechts*begriffs*, nämlich einer Norm für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens, die einem allgemeingültigen Gesetz unserer Vernunft entspringt. Aber dieses Gesetz bleibt leer; es gibt uns keine Auskunft für ein praktisch anwendbares Urteil. Wenn „die Vernunft dem Menschen gebietet, nichts zu tun, wodurch er einem anderen schadet, es sei denn, daß dies nach einem guten Prinzip geschieht" (L. II, c. 20, § 5, 1.), so fehlt bei GROTIUS gerade der Aufschluß darüber, welches Prinzip hier das „gute" ist. Oder, wenn GROTIUS uns sagt, daß dasjenige Naturrecht sei, was mit der „vernünftigen und geselligen Natur" übereinstimme, so fehlt gerade das *Kritertum*, auf Grund dessen wir entscheiden könnten, *was* der Vernunft entspricht. Denn daß das Recht eine „Regel des Richtigen" ist oder, daß wir uns „in gleichen Fällen gleich verhalten sollen", das zu wissen hilft sehr wenig, wenn man keinen Maßstab kennt, der erlaubt, zu einem begründeten Urteil über das Richtige zu gelangen. Es ist für den Scharfsinn, mit dem PUFENDORF die Schwächen fremder Lehren aufgedeckt hat, ein treffendes Zeichen, daß ihm diese Leerheit des Axioms bei GROTIUS bereits aufgefallen ist. „Wenn die Definition des Naturrechts auf der Grundlage der notwendigen Auszeichnung oder Schimpflichkeit gewisser Handlungen aufgebaut wird", schreibt er,[1]) „so bleibt diese

[1]) PUFENDORF, de jure naturae et gentium, L. II, c. 3, § 4; man vgl. auch L. II, c. 3, § 23.

Definition dunkel und läuft gleichsam in einen Zirkel aus. Das wird einem klar, wenn man die Definition von GROTIUS eingehend untersucht." Und der Herausgeber der deutschen Übersetzung von 1711, J. N. HERTIUS, fügt hinzu: „... Wenn man nun fraget: Welche Dinge gehören denn zu dem natürlichen Rechte? So ist die Antwort: Diejenigen, die mit der vernünftigen Natur übereinstimmen. Fraget man weiter: Was stimmet denn mit der vernünfftigen Natur überein? So wird geantwortet: Dasjenige, was zu den Natürlichen Rechten gehöret. Weil nun mit der vernünfftigen Natur übereinstimmen bey dem GROTIO so viel heißet, als an sich selbst und von Natur gut seyn, so giebet es eben diesen gebrechlichen Circul."

Auch die *Gerechtigkeit* bietet, so wie dieses Prinzip von GROTIUS verstanden wird, keinen Ausweg aus diesem Zirkel.

Zunächst ist klar, daß Formulierungen wie solche, daß die Gerechtigkeit darin bestehe, „jedem das Seine zu erteilen", oder, „sich fremden Gutes zu enthalten", richtig verstanden, nichts weiter ausdrücken als die Tautologie, daß man das Recht achten solle.

Beachtenswerter sind dagegen Stellen, wo GROTIUS in der Gerechtigkeit ein *Kriterium* des Rechts gewinnen will. So schreibt er: „Mit Recht wird hier nichts anderes bezeichnet als das Gerechte, und zwar mehr im verneinenden als bejahenden Sinne, so daß Recht ist, was nicht ungerecht ist. *Ungerecht ist aber, was der Natur einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen widerspricht*[1])." (L. I, c. 1, § 3, 1: Est autem injustum, quod naturae societatis ratione utentium repugnat.) Es leuchtet nun aber ein, daß uns eine solche Formel das gesuchte Kriterium keineswegs gibt. Denn auch diese Formel ist wieder völlig leer und geht damit über den bloßen Begriff des Rechts um keinen Schritt hinaus: Das Recht bezieht sich schon seinem Begriff zufolge auf eine Gemeinschaft vernünftiger Wesen. Seine Verwirklichung erhebt diese Gemeinschaft zu einer rechtlichen oder, wie wir auch sagen können, zu einer „reinen" Gemeinschaft. Allein, *was* es nun ist, das die Gesellschaft zur rechtlichen Gemeinschaft macht, d. h. *was* das Recht als solches kennzeichnet, das wissen wir noch nicht. Wir müßten erst ein über den Rechtsbegriff hinausgehendes Prinzip kennen, das uns einen anwendbaren Maßstab liefert.

So bleibt also auch die von GROTIUS eingeführte Formel für die Gerechtigkeit bei der Leerheit stehen, die sein Axiom überhaupt charakterisiert. Wir bleiben stehen bei der gewiß

[1]) Man vgl. hiermit die Definition des sozialen Ideals bei STAMMLER.

ebenso richtigen als inhaltsleeren Feststellung, daß es „. . . das Eigentümliche der Gerechtigkeit" ist, „. . . jedwede Anlockung gering zu achten, lediglich um die menschliche Gesellschaft nicht zu verletzen". (prol. 44 i. f.)

Nun hat aber, wie wir wissen, GROTIUS doch ein festes System von bleibenden Rechtssätzen errichten wollen. Es ist seine Ansicht, daß „die natürlichen Bestimmungen, da sie immer dieselben bleiben, leicht in ein System gefaßt werden können . . .". (prol. 30.) „Meine erste Sorge", schreibt er, „war es, die Lösung der naturrechtlichen Fragen auf so feste Begriffe zurückzuführen, daß niemand sie bestreiten könne, ohne sich Gewalt anzutun." (prol. 39.)

Dieses Unternehmen ist methodisch nun bereits widerlegt. Denn über der Leerheit des eingeführten Axioms muß das ganze Naturrechtsgebäude unvermeidlich zusammenbrechen. Ist es schon unerfindlich, wie GROTIUS selbst unter Hinzunahme der konkreten Lebensverhältnisse nach seinem Axiom auch nur einen einzigen Rechtssatz als solchen empirisch auszeichnen könnte, so wird vollends klar, daß aus diesem Axiom unmöglich die unermeßliche Fülle von a priori bestimmten Rechtssätzen entspringen kann, wie sie GROTIUS ‚abgeleitet' hat.

Wie hat nun GROTIUS diese, mit der Leerheit seines Axioms bereits als unmöglich erwiesene Lösung erzwungen?

„Der Nachweis, daß etwas natürliches Recht ist," schreibt er, „pflegt entweder a priori oder a posteriori geführt zu werden, wobei die eine Methode die feinere, die andere die volkstümlichere ist. A priori wird der Nachweis geführt, wenn gezeigt wird, daß etwas notwendig mit der vernünftigen oder geselligen Natur übereinstimmt oder nicht. A posteriori aber, wenn — zwar nicht mit voller Gewißheit, aber doch mit großer Wahrscheinlichkeit — geschlossen wird, es sei dasjenige natürliches Recht, was bei allen, oder wenigstens bei allen gesitteten Völkern als solches gilt. Denn eine allgemeine Wirkung erfordert auch eine allgemeine Ursache. Die Ursache einer solchen Volksmeinung aber kann wohl kaum etwas anderes sein als der sogenannte gemeine Menschenverstand." (L. I, c. 1, § 12, 1.)

Die „*Apriorimethode*" führt uns, wie wir sehen, wieder auf das leere Axiom. Die „*Aposteriorimethode*" dagegen ist nichts anderes als der Ausweg, der über diese Leerheit nun hinaus-

führen soll. Den gänzlich unwissenschaftlichen Charakter eines solchen Behelfs brauchen wir allerdings nicht zu erörtern. Ich will hier nur darauf hinweisen, wie GROTIUS sein ‚Naturrechtssystem' zum guten Teil aus historischem Verlegenheitsmaterial errichtet hat.

So lehnt GROTIUS seine Entscheide z. B. an das mosaische Recht an, oder er holt sich sowohl für die Fragestellung als auch für die Lösung der Probleme den weisen Rat der römischen Juristen. Er trägt ferner aus der Literatur aller Zeiten Stoff und Maßstäbe herbei, nimmt etwa auch auf die Ausbildung der modernen Staatsgewalt Rücksicht, und seine Antworten werden — weit entfernt davon, ein bleibendes Naturrecht zu zeigen — zu Lösungen geschichtlich bedingter Rechtsfragen, die in der Regel sicherlich von Sachkenntnis und einem guten Rechtsgefühl zeugen. Manche dieser Lösungen dürfte man auch heute noch beherzigen, wenn es auch nicht gerade empfehlenswert ist, sich über die „insula in flumine nata" oder die naturrechtlichen Intestaterbenklassen mit GROTIUS den Kopf zu zerbrechen.

Indessen verzichtet GROTIUS neben der Anwendung der ‚Aposteriorimethode' keineswegs auf direkte Argumentation mit seinem Begriff der „vernünftigen und sozialen Natur". Wenn die Schar der literarischen Eideshelfer, unter denen die Berühmtheiten aller Zeiten stets wieder auftreten, seine naturrechtlichen Behauptungen nicht vollends zu erhärten vermag, so beruft sich GROTIUS schließlich auf die Vernunft, um lakonisch zu erklären, daß „die Natur des Guten und Billigen" dieses oder jenes gebiete, daß nach der „wahren Vernunft" dieses oder jenes richtig sei, daß es aus der „Natur der unveränderlichen Gerechtigkeit" so folge. Und bei diesen apodiktisch vorgebrachten Entscheidungen leitet ihn in der Regel nichts anderes als eine nach dem Prinzip der persönlichen Gleichheit gefühlsmäßig vollzogene Abwägung der Interessen. Dieses Prinzip schwebt ihm vor, wenn er etwa sagt, daß „der Gefangenen zu schonen, die Natur des Guten und Billigen gebietet" (L. III, c. 11, § 13, 2.), daß das Leben einer großen Zahl unschuldiger Menschen dem eigenen Leben vorzuziehen sei, daß ein Vertrag zur Verbürgung des Lebens ungültig und der eigene Vorteil oder die Furcht vor der wachsenden Macht des Nachbarn kein gerechter Kriegsgrund sei. Und wir erinnern uns auch dann an das Prinzip der Gleichheit, wenn wir lesen, daß bei der Verteilung der Güter „der Weise dem weniger Weisen, der Verwandte dem Fremden und der Arme dem Reichen vorgezogen werden soll nach Maßgabe der Handlungen der Einzelnen und der Natur

der Sache". (prol. 10.) Schließlich finden wir auch dort, wo GROTIUS mit seiner dogmatischen Unterscheidung zwischen „höheren" und „niedrigeren" Rechten operiert, in Wahrheit nichts anderes als eine Abwägung der Interessen zum Zwecke einer gerechten Entscheidung. (vgl. L. III, c. 1, §§ 9—17.)

So zeigt also auch die Anwendung der ‚Apriorimethode' überall dasselbe Bild: Es handelt sich bei diesem ‚Naturrecht' in Wahrheit um nichts anderes als um eine Erörterung geschichtlich bedingter Rechtsfragen, wobei das naturrechtliche Vorurteil allerdings in hohem Maße das Verständnis für historische Besonderheiten beeinträchtigt.

Überdies machen sich nun die verschiedenen fehlerhaften Elemente, die, wie wir sahen, mit dem Axiom von GROTIUS verbunden sind, auch im Aufbau des Systems geltend. Wir finden hier die mannigfaltigsten ‚Nutzanwendungen' dieser verschiedenen Unklarheiten und dürfen z. B. nicht erstaunt sein, wenn GROTIUS ein Naturrecht auf Eingehung einer Ehe für den landesfremden Ansiedler daraus ableitet, daß „das Leben ohne Frau zu führen, . . . der *Natur* der meisten Männer widerspricht". (L. II, c. 2, § 21, 1.) Wir wollen uns bei solchen Ableitungen, zu denen öfters auch die „Natur der Gemeinschaft" verwendet wird, indessen nicht aufhalten. Es genügt, hier auf die empiristische Umdeutung des Wortes „Natur" hinzuweisen, die bei der Ableitung der Rechtssätze öfters eine Rolle spielt.

Interesse bietet schließlich noch ein Verfahren, das uns insofern etwas weiter führt, als GROTIUS hier sein unfruchtbares Axiom verläßt. In zahlreichen Fällen, die es zu entscheiden gilt, stellt er nämlich auf die „*Natur der Sache*" ab und läßt damit alle Erörterungen über die Natur des Menschen bei Seite, die bei den geringen methodischen Fähigkeiten des GROTIUS ja doch nicht weiter als bis zu einem dogmatischen und überdies leeren Axiom geführt haben. Dort, wo es nun aber gilt, aus der Natur des Geschäfts, aus den logischen Bedingungen irgend eines gegebenen Instituts zu brauchbaren Sätzen zu gelangen, da zeigt sich GROTIUS als der Jurist, der mit Sachkenntnis ein sicheres Rechtsgefühl verbindet. Was er hier liefert, das sind freilich keine Naturrechtssätze, wie er selbst glaubt. Dagegen bezeichnen manche dieser Sätze die bleibenden logischen Grundlagen jeder positiven Gesetzgebung. In dieser Hinsicht sind etwa seine Ausführungen über das Vertragsrecht und über das Strafrecht noch heute ebenso lesenswert, wie sie dies früher waren und wie sie es auch auf spätere Zeit hinaus wohl bleiben werden.

§ 11.

Allgemeine Charakteristik der Lehre und summarischer Vergleich mit der Naturrechtslehre Nelsons.

Wenn wir nun noch nach einer allgemeinen Charakteristik der Naturrechtslehre von GROTIUS fragen, die uns zugleich eine Vergleichung mit der Lehre NELSONS liefern soll, so wollen wir uns zunächst daran erinnern, daß den beiden Lehren ein in der Hauptsache gemeinsamer *Rechtsbegriff* zu Grunde liegt, und daß ferner beide Lehren den Grund des zu erforschenden „Naturrechts" in der *vernünftigen Natur* des Menschen suchen. Gewiß zeigt sich hierin eine weitgehende Übereinstimmung, und es liegt eigentlich nur die Frage nahe, worauf das vollkommene Auseinandergehen der beiden Lehren im Aufbau und im Gehalt beruhen mag.

Wir finden einen Grund hierfür zunächst einmal in der Verwendung der dogmatischen Methode einerseits und in der kritischen Methodik andererseits. Das Fehlen einer kritischen Methode bringt es bei GROTIUS mit sich, daß er zwischen dem *Gesetz* und den unter das Gesetz zu subsumierenden *Lebensverhältnissen* gar keinen klaren Unterschied macht. Es wird ihm daher nicht bewußt, daß die Möglichkeit eines unveränderlichen Naturrechts schon allein durch den Wandel der Lebensverhältnisse als ausgeschlossen erscheint. Deshalb tritt hier die Frage nach einem bleibenden außerrechtlichen Interesse — als der Materie eines möglichen Naturrechts — gar nicht auf, sondern wir finden bei GROTIUS von vornherein den merkwürdigen und unklaren Gedanken, daß die *menschliche Natur eine Quelle fertiger Rechtssätze* sei, deren System das vermeintliche Naturrecht bilden soll.

Mit dieser Unklarheit hängt es dann weiter zusammen, daß GROTIUS seinem Naturrechtsbau so unbefangen ein gänzlich *leeres Axiom* zu Grunde gelegt hat. Wenn wir uns nämlich daran erinnern, wie NELSON seinen Naturrechtssatz gefunden hat, so sehen wir, daß erst die *Inhaltsbestimmung* des Rechtsgesetzes uns dort ein Urteil über die Möglichkeit des Naturrechts erlaubt hat: Es wird mit der Existenz eines Rechtsgesetzes, dessen Inhalt noch unbestimmt bleibt, lediglich die Realität des Rechts ausgesprochen. Allein, es bleibt damit zunächst noch unentschieden, ob das Recht selbst sich natürlich oder positiv bestimmt. Eine feste Entscheidung dieser Frage fand NELSON erst durch die Inhaltsbestimmung des Rechts-

gesetzes. Durch diese Inhaltsbestimmung wurde, wie wir uns erinnern, sowohl ein ‚rationales' als auch ein ‚empirisches' Naturrecht ausgeschlossen und zugleich der Satz von der Positivität alles Rechts festgestellt, womit die Ableitung eines möglichen Naturrechtssatzes allein noch innerhalb der einschränkenden Bedingung der Positivität des Rechts übrig blieb. GROTIUS dagegen untersucht die Frage nach dem Inhalt des Rechtsgesetzes gar nicht erst. Er verwischt die Erkenntnis des Prinzips der persönlichen Gleichheit von vornherein durch eine dogmatische Einteilung aller Gemeinschaften in „societates aequales" und „societates inaequales", eine Einteilung, der eine Trennung des Rechts in ein „Gleichheitsrecht" (unter Brüdern, Bürgern, Freunden und Verbündeten) und in ein „Herrschaftsrecht" (zwischen Vater und Kindern, Herren und Sklaven, Regenten und Untertanen) entspricht. (L. I, c. 1, § 3, 2.) Wir stoßen hier von einer anderen Seite wieder auf jenen Dualismus, zwischen Autoritätsprinzip und Autonomie, der die Lehre von GROTIUS durchzieht, und dessen Konsequenz sich offenbart in dem unüberwundenen Widerstreit zwischen positivem Recht und Naturrecht. Die Erklärung für diesen sonderbaren Dualismus finden wir nun in der Leerheit des Axioms: Auf einer gänzlich inhaltslosen Voraussetzung, die in der Tat noch keine Entscheidung zwischen Naturrecht und positivem Recht, wohl aber den Begriff einer verbindlichen Ordnung für das gesellschaftliche Leben in sich schließt, hat GROTIUS zwei dogmatische Lehren errichtet. Auf der einen Seite die Vertragstheorie, die bis zum positiv-rechtlichen Despotismus ausartet; auf der anderen Seite die Naturrechtslehre, deren Konsequenz zur Verdrängung alles positiven Rechts führt.

Damit gelangen wir schließlich zum Grundfehler der Naturrechtslehre von GROTIUS: Es fehlt dieser Lehre die Besinnung auf das Wesentliche des eigenen Problems, es fehlt ihr der Gedanke der *Unveräußerlichkeit des Naturrechts.* Das ganze System von „unveränderlichen und ewigen", „allen Menschen gemeinsamen" Rechten kennt gar kein Menschenrecht, das in dem Ideal der Menschenwürde seinen bleibenden Grund fände. Es kann schon deshalb kein solches Recht kennen, weil GROTIUS an die *Evidenz* des Naturrechts glaubt. Er führt zwar den Begriff eines außerrechtlichen Ideals ein. Und man findet bei ihm auch den Gedanken der persönlichen Freiheit an manchen Stellen kräftig ausgesprochen. Allein, es fehlt doch gerade das Entscheidende: das Bewußtsein der *ursprünglichen Dunkelheit* der Vernunft und der Einsatz des wahren Interesses

gegenüber dem faktischen Bedürfnis. Deshalb erblickt GROTIUS in der Ernährung des Sklaven eine Kompensation für den Verlust seiner Menschenwürde, und deshalb glaubt er, daß „von Natur aus ein Mensch sich zum Mittel eines anderen machen darf, wenn beide wollen . . .". (L. III, c. 6, § 9, 1.) Er gelangt zu dem in Wahrheit sinnlosen Gedanken einer naturrechtlichen Sklaverei und eines naturrechtlich fundierten Despotismus.

Wir wollen über dieser Kritik nun aber das eine nicht vergessen, daß im Werke von GROTIUS der gute Rechtsgedanke lebt. Dieser Umstand allein mag uns genügen, dieses Werk noch immer über alle diejenigen Lehren zu stellen, die ihren Aufbau vielleicht geistreicher und weniger naiv vollziehen, die jenen Grundgedanken aber, der allein ihrer Arbeit Sinn verleihen könnte, nicht mehr kennen.

Das kühne Wagnis des GROTIUS hat, wenn es schon für die Wissenschaft nicht fruchtbar war, doch für das Völkerleben Früchte gebracht. Es ist für die Entwicklung des Völkerrechts nicht ohne Einfluß geblieben, daß hier ein bedeutender Gelehrter an die Öffentlichkeit getreten ist mit einem System fester Normen, das er begleitete mit den Worten: „. . . ich hatte manchen triftigen Grund, um über das gemeinsame Recht zwischen den Völkern eine Schrift zu verfassen. Ich sah in der christlichen Welt eine Willkür des Kriegens, deren sich die Heiden zu schämen hätten: Leichtfertig oder ohne Grund greift man zu den Waffen, und wenn man sie einmal ergriffen hat, so bleibt keine Ehrfurcht mehr vor göttlichem und menschlichem Recht, als wäre auf einen Wink hin die Tollheit zu allen Verbrechen losgelassen." (prol. 28.)

2. Kapitel.

Thomas Hobbes 1588—1679.

§ 12.

Aufbau der Lehre.

Frei von der Enge und der Beschränktheit, die dem Werk von GROTIUS noch anhaftet, hat der Engländer HOBBES sein einfaches, großzügiges System aufgebaut, das in der Kühnheit seiner Konsequenz noch heute als lebendiges Zeichen der Macht der Aufklärung vor uns steht. Als ein Zeitgenosse und Freund von GALILEI setzte HOBBES seinen ganzen Ehrgeiz darein, auch in das Gebiet der Ethik die wissenschaftliche Klarheit und Bestimmtheit hineinzutragen, mit der seine Generation das Naturgeschehen der exakten Forschung zu unterwerfen begann. „Warum hat man die Moralphilosophie nicht studiert", schreibt er, „wenn nicht darum, weil bis heute noch keiner sie nach einer *klaren und richtigen Methode* bearbeitet hat... . Sollten etwa die wenigen Schriften über Geometrie, die es gibt, hinreichen, um alle Streitigkeiten auf ihrem Gebiet zu beheben; jene zahllosen und gewaltigen Bände der Ethiker dagegen sollten nichts vermögen, wenn sie Sicheres und Bewiesenes enthielten? Was anders könnte schließlich der Grund sein davon, daß die Schriften jener Disziplin Wissenschaft, die Werke der Ethiker aber sozusagen nur Worte sind, wenn nicht die Tatsache, daß jene Werke von Wissenden hervorgebracht wurden, diese aber von Leuten, die ihre eigene Lehre nicht verstanden haben, die vielmehr dabei nur ihre Beredsamkeit oder ihren Geist an den Tag legen wollten . . . . Was nämlich den Moralisten am meisten fehlt, ist eine *sichere Regel für das Handeln*, der man entnehmen kann, ob unsere Absichten jeweils gerecht oder ungerecht sind. Bevor nicht eine *Regel des Richtigen*, ein sicherer Maßstab aufgestellt ist (und niemand hat einen solchen bis heute aufgestellt), ist es unnütz, zu gebieten, man solle jeweils tun, was richtig ist." (de corpore, c. 1, § 7.)

HOBBES sucht also eine *wissenschaftliche Ethik* zu begründen; denn die „Philosophie schließt", wie er sagt, „nicht nur jede falsche, sondern auch jede nicht richtig begründete Lehre aus". (corp. c. 1, § 8.) Darum beginnt er nicht, wie GROTIUS, damit, daß er ein allgemeingültiges Gesetz für das Handeln als Axiom an die Spitze des Werkes stellt, sondern er forscht nach einer Methode, welche ihm die Prinzipien der Ethik wissenschaftlich sicherstellen soll.

Und zwar ist HOBBES der Ansicht, daß der gesuchte Weg von den mathematischen Wissenschaften über die Physik zur Ethik führe. Es ist sein Streben, eine wissenschaftliche Ethik aufzubauen, in dem Sinne, daß die Sätze dieser Lehre auf naturwissenschaftliche Erkenntnis zurückgeführt werden. „An die Physik schließt sich die Ethik an, welche die Seelenregungen behandelt, wie die Begierde, Abneigung, Liebe, Wohlwollen, Hoffnung, Furcht, Zorn, Eifersucht, Neid, u.s.w. Es wird untersucht,, welches ihre Ursachen sind, und was sie selbst für Wirkungen haben. Der Grund, weshalb sie nach der Physik zu behandeln sind, liegt darin, daß ihre Ursachen in den Sinnen und in den Vorstellungen liegen, die der physikalischen Betrachtung unterworfen sind." (corp. c. 6, § 6.) Die „sichere Regel für das Handeln", die HOBBES nachweisen will, wurzelt, wie er voraussetzt, in den Seelenregungen. Sie soll durch logische Schlüsse aus psychologischen Tatsachen abgeleitet werden.

Wir müssen, um zu verstehen, was HOBBES mit diesem Übergang von der „Physik" zur „Ethik" eigentlich meint, einen kurzen Blick werfen auf die Lehre von den Wahrnehmungen und Affekten, die er entwickelt.

Sowohl Sinneswahrnehmungen als Interessen sind nach dieser Lehre als Bewegungen zu verstehen, die als Fortsetzung einer äußeren Bewegung im Inneren des menschlichen Körpers wirken. „Die Ursache der sinnlichen Wahrnehmung ist ein äußerer Körper oder ein Objekt, das auf das eigene Sinnesorgan jeweils unmittelbar ... oder mittelbar ... einwirkt. Durch diese Einwirkung löst es unter der Vermittlung der Nerven und Membrane einen kontinuierlichen Prozeß aus bis zum Gehirn und von dort bis zum Herzen. Daraus entsteht ein Widerstand des Herzens, ein Gegendruck ... oder eine Tendenz des Herzens, sich frei zu machen von dem Druck durch eine nach außen gerichtete Bewegung, eine Bewegung, die deswegen als etwas außen Befindliches erscheint. Und diese Erscheinung oder Phantasie nennen wir Sinneswahrnehmung." (Leviathan, c. 1.) Eine analoge Auffassung hat HOBBES von den Interessen. Sie sind

Erscheinungsformen der physikalischen Bewegung im Innern unseres Körpers. (Lev. c. 6.)

HOBBES macht also den Versuch, das Seelenleben aus den Gesetzen der Mechanik zu erklären. Und zwar soll dieser Versuch das Innenleben keineswegs nur in genetischer Hinsicht erklären, er soll uns vielmehr Einsicht in das Wesen der seelischen Qualitäten bieten, er soll den *sinnlich-physikalischen* Charakter unserer ganzen inneren Natur dartun. So läuft denn die Psychologie von HOBBES auf nichts anderes hinaus als auf den Versuch zu einem kräftigen und unumstößlichen Nachweis des Scheinwesens alles vermeintlich selbständigen geistigen Lebens.

Auf der Grundlage dieses Materialismus entwickelt HOBBES die für den Aufbau seiner Ethik wichtige *Güterlehre*.

„Alle Dinge, die erstrebt werden", so schreibt er, „bezeichnet man, insofern als sie erstrebt werden, mit dem gemeinsamen Wort *Gut*, und alle Dinge, von denen wir uns abgestoßen fühlen, als *Übel* .... Aber da die einen dies, die anderen jenes erstreben und meiden, so folgt notwendig, daß vieles für die einen ein Gut, für die anderen ein Übel ist . ... Gut und Übel sind also Begriffe, die dem Subjekt, das etwas erstrebt oder verabscheut, entsprechen. Ein Gut kann allgemein sein, und man kann zutreffend von etwas sagen, es sei ein gemeinsames Gut, d. h. vielen nützlich oder für den Staat ein Gut. Sogar für alle kann man etwas bisweilen ein Gut nennen, z. B. die Gesundheit. Aber auch diese Ausdrücke sind *relativ*; daher darf man nicht von einem Gut schlechthin reden. Denn was auch immer ein Gut sei, so ist es als Gut bestimmt für diesen oder für jenen. Gut war im Anfang alles, was Gott schuf. Warum? Weil ihm selbst alle seine Werke gefielen." (de homine, c. 11, § 4.)

Zwar unterscheidet HOBBES *scheinbare* und *wahre* Güter. Allein, diese Unterscheidung soll keineswegs den Relativismus seiner Güterlehre berichtigen. Denn HOBBES bezieht den Unterschied zwischen wahren und scheinbaren Gütern nicht etwa auf ein wahres Interesse, sondern er denkt dabei lediglich an die *Wahl der Mittel* zur Befriedigung irgend eines Bedürfnisses. Täuscht man sich bei dieser Wahl, so hat man ein scheinbares Gut gewählt. „Das Gut ... unterscheidet sich in wahres und scheinbares Gut. Aber nicht, weil irgend ein ‚scheinbares Gut an und für sich nicht etwa ein wahres Gut wäre, abgesehen

von der Rücksicht auf anderweitige Dinge, die von ihm abhängen". (hom. c. 11, § 5.) HOBBES kennt also, wie wir sehen, nur den *theoretischen*, nicht aber den *praktischen Irrtum*, ein Umstand, der für den Aufbau seiner Rechtslehre schwerwiegende Konsequenzen nach sich zieht.

Auch die Ästhetik ordnet HOBBES diesem Relativismus unter. Er gelangt hier zu der geistreichen Formel: „Schönheit ist das Anzeichen eines künftigen Gutes . . . . Dieselbe Sache wird, sofern sie begehrt wird, gut, sofern sie betrachtet wird, schön genannt. Denn Schönheit eines Gegenstandes ist diejenige Eigenschaft, die bewirkt, daß ein Gut von ihm erwartet wird." (hom. c. 11, § 5.)

„Schön ist daher dasAnzeichen hervorragender Macht . . . . Schön ist hervorragende Wohlgestalt: denn sie ist bei jeder Sache das Zeichen, daß das Werk, wozu man geboren ist, tüchtig vollbracht wird . . . . In Gefahr etwas zu wagen, wenn die Sache es fordert, ist schön: weil es nicht gewöhnlich ist. Fordert es die Sache nicht, so ist es töricht, d. h. häßlich . . . . Selbstvertrauen ist schön: nämlich als Zeichen des Bewußtseins der eigenen Tüchtigkeit. Prahlerei ist häßlich: Denn sie entspringt einem Mangel an Ruhm . . . . Verachtung mittelmäßigen Reichtums ist schön: als Zeichen, daß man Kleines nicht bedarf. Geldgier ist häßlich: als Zeichen eines Menschen, den man zu jedem Zwecke kaufen kann." (hom. c. 11, § 12.)

Natürlich muß HOBBES in der Konsequenz dieses Relativismus jede Lehre vom *höchsten Gut* ablehnen. „Ein letzter Zweck oder höchstes Gut, von dem die alten Ethiker reden, hat in diesem Leben keinen Platz. Wessen Begierden zu einem Ende gekommen sind, der kann nicht leben, nicht eher als einer, dessen Sinne und dessen Gedächtnis zu Grunde gegangen sind. *Glück* ist ein ständiges Fortschreiten von einer Begierde zur anderen, und Erlangung des früher Begehrten ist der Weg zur Erfüllung der nachfolgenden Lust." (Lev. c. 11.)

Daher kann es für HOBBES konsequenter Weise keinen anderen Maßstab für die Vergleichung zweier Interessen geben als ihre *Stärke*. „Vergleicht man Güter und Übel, so ist (ceteris paribus) das größere Gut das länger dauernde (so wie das Ganze größer ist als der Teil) . . . und (ceteris paribus) das stärkere . . .". (hom. c. 11, § 14.)

„Das *erste Gut* ist aber für jeden die *Selbsterhaltung*. Denn von Natur ist es so eingerichtet, daß alle ihr Wohlergehen wünschen. Sollen sie dessen teilhaftig sein, so müssen sie auch notwendiger Weise Leben und Gesundheit und für beides mög-

lichst große Sicherheit auf künftige Zeit hin wünschen. Der Übel erstes aber ist sicherlich der Tod, besonders der Tod mit Martern." (hom. 11, § 6.)

Folgerichtig reiht sich an diesen Materialismus schließlich auch die Lehre von der *Unfreiheit des Willens.* „Es ist offenbar", so schreibt HOBBES, „daß die Handlungen der Menschen aus ihrem Willen, ihr Wille aber aus Furcht und Hoffnung hervorgehe . . .". (civ. c. 5, § 1.) Und es ist „unmöglich, von zwei Übeln nicht das kleinere zu wählen". (civ. c. 2, § 18.) „Wenn in der menschlichen Seele Neigung und Abneigung, Furcht und Hoffnung hinsichtlich derselben Sache wechselweise entstehen, und uns ununterbrochen die guten und schlechten Folgen des Handelns und des Unterlassens in den Sinn kommen, so daß wir das eine Mal uns hingezogen, das andere Mal uns abgestoßen fühlen, das eine Mal hoffen, das andere Mal fürchten — dann nennt man diese ganze Triebreihe, die so lange dauert, bis die Sache getan oder verworfen ist, *Erwägung* . . . . Bei der Erwägung heißt nun die letzte Neigung oder Abneigung, welche mit der Handlung, der die Erwägung galt, unmittelbar verbunden ist, der *Wille.*" (Lev. c. 6.) „. . . Sie heißt Wollen, wenn sie ein Begehren ist, Nichtwollen, wenn sie ein Widerstreben ist." (corp. c. 25, § 13.)

„Die Freiheit, zu wollen oder nicht zu wollen, ist beim Menschen also nicht größer als bei den anderen Geschöpfen. Denn dem Begehren ging eine richtige Ursache des Begehrens voran, . . . und daher war es ausgeschlossen, daß das Begehren nicht folgte, d. h. sein Folgen war notwendig. Eine Freiheit, die Freiheit von der Notwendigkeit wäre, kommt weder dem Willen der Menschen noch dem der Tiere zu." (corp. c. 25, § 13.)

Wie gelangen wir nun von diesem Standort aus zu einer „sicheren Regel des Handelns", zu der „Regel des Richtigen", „der man entnehmen kann, ob unsere Absichten gerecht oder ungerecht seien?" „Wieviel Menschen, so viel Regeln für Tugend und Laster", sagt HOBBES selbst (hom. c. 13, § 8), und doch hat er es unternommen, eine wissenschaftliche Ethik zu begründen.

Folgen wir nun seinem Versuch.

HOBBES sucht zu zeigen, daß im Naturzustande, d. h. im Zustande der Menschen außerhalb der „bürgerlichen Gesellschaft"

das *bellum omnium contra omnes*, der Krieg aller gegen alle herrsche. Zwar meint HOBBES damit nun nicht, daß die Menschen einander von Natur aus nicht nötig hätten, daß nicht auch verträgliche Gemeinschaft natürlich sei. Er gibt vielmehr zu, „daß der Mensch von Natur aus, oder insofern er Mensch ist, d. h. von seiner Geburt an, die dauernde Einsamkeit flieht". (civ. c. 1, § 2, Anm.) Allein, der Mensch ist kein *ζῶον πολιτικὸν*, wie manche irrtümlich meinen; seine Natur bietet keineswegs an und für sich die Grundlage zu einer *festen* und *dauernden* Gemeinschaft. Denn es beseelt ein „Wille, zu schaden, alle Menschen im Naturzustande . . .", mag dieser Wille nun aus Ehrgeiz oder Selbstüberschätzung oder aus der Notwendigkeit der eigenen Verteidigung entspringen. (civ. c. 1, § 4.) „Zwar können die Annehmlichkeiten dieses Lebens durch gegenseitige Hilfe vermehrt werden; allein dies kann viel besser durch Herrschaft über andere als durch Verbindung mit ihnen erreicht werden. Daher würden die Menschen von Natur aus, wenn die Furcht nicht wäre, ohne Zweifel viel eher zur Herrschaft getrieben als zur Gemeinschaft. So muß man also anerkennen, daß der Ursprung aller großen und dauernden Gemeinschaften nicht in gegenseitigem Wohlwollen, sondern in der *gegenseitigen Furcht* gelegen ist." (civ. c. 1, § 2.)

„Wer dies noch nicht überlegt hat, dem scheint es sonderbar, daß die Natur die Menschen einander entfremdet und sie zum gegenseitigen Mord bereit gestellt habe. Und dennoch hat sich dies klar ergeben aus dem *Wesen der Leidenschaften* und stimmt außerdem mit der *Erfahrung* überein. Überlege dir denn, warum du Begleiter suchst und Waffen trägst, wenn du auf Reisen gehst; warum du beim Schlafengehen die Tür schließest und die Kasse verriegelst — und dies, während Gesetze und Minister unter Waffen bereit sind, um jede Verletzung zu rächen: Was für eine Meinung hast du da von deinen Mitbürgern, deinen Nachbarn und deinen Hausgenossen? . . . Aber wozu soll ich gelehrten Männern beweisen, was ja jeder Hund weiß, der den Nahenden anbellt, tags nur den unbekannten, nachts aber einen jeden." (Lev. c. 13.)

Verstärkt wird im Naturzustand die wechselseitige Furcht noch dadurch, daß dort *natürliche Gleichheit* aller Menschen herrscht. „An körperlichen und geistigen Fähigkeiten hat die Natur die Menschen so gleich geschaffen, daß — mögen auch die einen die anderen an Kräften oder an Geist überragen — doch bei Erwägung aller Umstände kein solcher Unterschied ist, daß einer sich einen Vorteil versprechen könnte, den der andere nicht

gleichermaßen auch erhoffen könnte. ... Aus dieser Gleichheit der Natur entspringt bei jedem die Hoffnung, das, was er wünscht, auch zu erreichen. Wo aber zwei dasselbe begehren, was nicht beide genießen können, da wird der eine des anderen Feind, und es sucht der eine den anderen zu unterjochen oder zu töten, um seinen eigenen Zweck (welcher Selbsterhaltung ist) zu erreichen." (Lev. c. 13.)

„Bei so vielen Gefahren nun, die infolge der natürlichen Begierden jeden Einzelnen täglich bedrohen, kann man ihn nicht tadeln, wenn er sich vorsieht, zumal er ja auch gar nicht anders handeln kann. Denn jeder wird gezogen zur Begierde nach dem, was für ihn gut, und zum Widerwillen vor dem, was für ihn schlecht ist. Vor allem aber flieht er das größte aller natürlichen Übel, den Tod, und zwar infolge einer *Naturnotwendigkeit*, die nicht geringer ist als diejenige, mit welcher der Stein zur Erde gezogen wird. Daher ist es weder widersinnig noch tadelnswert noch gegen die *rechte Vernunft*, wenn der Mensch sich alle Mühe gibt, um Leib und Glieder vor Tod und Schmerzen zu bewahren und zu schützen. Was aber nicht gegen die rechte Vernunft ist, das nennen alle *gerecht* und *mit Recht* gehandelt. Denn mit ‚Recht' wird nichts anderes bezeichnet, als die *Freiheit*, die ein jeder hat, um seine natürlichen Fähigkeiten gemäß der rechten Vernunft zu nützen. Daher ist die *erste Grundlage des Naturrechts* der Satz: *Ein jeder mag sein Leben und seine Glieder nach Möglichkeit schützen*". (civ. c. 1, § 7.)

Im Naturzustande entscheidet nun aber ein jeder als sein eigener Richter über die Frage, was zur eigenen Selbsterhaltung nötig ist, „so daß für nötig gelten muß, was er als nötig beurteilt; ... und da einem jeden das, was er immer will, als gut erscheint, weil er es will ..., so folgt, daß im Naturzustande *allen alles zu haben und alles zu tun erlaubt sei.* ... Die Natur gab einem jeden das Recht auf alles." (civ. c. 1, § 10.)

Damit ist nun die Kurve, welche das relativistische Denken bei HOBBES beschreibt, zu ihrem, im Reiche der Paradoxien gelegenen Scheitelpunkt hinabgeführt, und wir folgen von jetzt ab dem Versuch, den HOBBES unternimmt, jenseits der Achse seine Kurve mit gleicher Konsequenz emporzutreiben, um schließlich bei der „Regel des Richtigen" anzulangen.

„Es brachte den Menschen durchaus keinen *Nutzen*", fährt HOBBES fort, „ein solches allgemeines Recht auf alles zu besitzen. Denn die Wirkung dieses Rechts ist ungefähr gleich, als wenn überhaupt kein Recht bestände. Konnte einer wohl von einer jeden Sache sagen: dies ist mein, so konnte er sie doch nicht genießen seines Nachbars wegen, der mit gleichem Recht und gleicher Macht behauptete, daß sie sein sei." (civ. c. 1, § 11.) Denkt man außerdem mit HOBBES an die ohnehin im Naturzustand bestehende gegenseitige Gefährdung, so kann man, wenn man dieses Recht aller auf alles noch hinzufügt, „nicht leugnen, daß der natürliche Zustand der Menschen, bevor sie zur Gesellschaft zusammentraten, der Krieg war, und zwar nicht der einfache Krieg, sondern der Krieg aller gegen alle". (civ. c. 1, § 11.)

„So lange aber jenes Recht behalten wird, kann es für keinen, mag er auch der Stärkste sein, Sicherheit geben"; (Lev. c. 14) und „... es besteht auf die Dauer keine Aussicht auf Selbsterhaltung. Daher ist es ein *Gebot der rechten Vernunft: Man soll den Frieden suchen, wenn sich irgend eine Aussicht dazu bietet; kann man ihn aber nicht erlangen, so soll man Kriegshilfe suchen.*" (civ. c. 1, § 15.) Das ist „das erste und *grundlegende Gesetz der Natur*". (civ. c. 2, § 2.)

Von dieser Grundlage aus, dem Gebot des Friedens als einer „Vorschrift der natürlichen Vernunft", sucht HOBBES nun ein System der *natürlichen Gesetze* zu gewinnen. Wenn wir nämlich diesen Ausgangspunkt einmal erkannt haben, so steht, wie HOBBES sagt, auch fest, warum die Philosophen kein Heilmittel gefunden haben gegen die Verschiedenheit der ethischen Urteile. „Denn sie bemerkten nicht, daß das Gute der Handlungen darin besteht, daß sie zum Frieden führen, das Schlechte aber darin, daß sie zum Streit führen." (civ. c. 3, § 32.) Darum definiert HOBBES die „grundlegenden Gesetze der Natur" *als* die „*Bedingungen der Gemeinschaft oder des Friedens* der Menschen"[1]).

Die ganze Rechts- und Staatslehre wird von HOBBES auf dem hiermit gewonnenen Grundsatz des Friedens aufgebaut. Zunächst folgt ein System von Sätzen, die HOBBES als „Be-

[1]) Ich mache hier darauf aufmerksam, daß HOBBES zwischen „Naturrecht" und „natürlichem Gesetz" (jus naturae und lex naturae) einen wichtigen Unterschied macht.

dingungen der Gemeinschaft oder des Friedens" begründet, und die deshalb die „abgeleiteten natürlichen Gesetze" heißen. Sie sind in erster Linie anwendbar für den Übergangszustand der Menschen zum staatlichen Verbande, sind aber von HOBBES auch gedacht als allgemeine Richtlinien für die Verwirklichung des Friedenszustandes.

Der erste Satz gebietet, „... es dürfe das Recht aller auf alles nicht beibehalten werden, sondern gewisse Rechte seien zu übertragen oder preiszugeben. Denn wenn jeder sein Recht auf alles behalten würde, so würden notwendig die einen rechtmäßig zum Angriff, die anderen rechtmäßig zur Verteidigung übergehen. ... Es würde also der Krieg die Folge sein." (civ. c. 2, § 3.)

Da nun aber, um zu dieser Übertragung der Rechte zu gelangen, Verträge notwendig sind, so folgt als zweiter Satz: „*Verträge sollen gehalten werden.* Denn ohne dem würde das Recht auf alles vergebens niedergelegt, und es bliebe der Krieg aller gegen alle." (Lev. c. 15.)

Wir müssen bei dieser Lehre von den Verträgen kurz verweilen; denn das Vertragsrecht spielt im System von HOBBES eine überaus wichtige Rolle. HOBBES gründet die Verbindlichkeit der Verträge, wie man sieht, ganz wie GROTIUS nicht auf ein positives, sondern auf ein „natürliches" Gesetz. Er definiert geradezu das *Unrecht* als Verletzung von Verträgen. „Die Verletzung eines Vertrages heißt Unrecht." (civ. c. 3, § 2.) „Und auf diesem Gesetz (‚Verträge sollen gehalten werden') beruht die Natur der *Gerechtigkeit.* Denn wo kein Vertrag vorausging, da ist kein Recht übertragen worden, sondern alles gehört noch allen. Nichts ist also ungerecht. Somit lautet die klare Definition der Ungerechtigkeit: Ungerechtigkeit ist das Nichteinhalten der Verträge oder (was dasselbe ist) die Verletzung der Vertragstreue. Gerecht aber ist, was nicht ungerecht ist." (Lev. c. 15.)

Daher gilt, wie HOBBES sagt, der Satz: *volenti non fit iniuria* (dem Einwilligenden geschieht kein Unrecht). „Denn, wenn kein Vertrag besteht, nach dessen Bestimmungen eine Tat geschehen sollte, so kann sie auch nicht unrecht sein; besteht aber ein Vertrag, so entfällt die Verbindlichkeit durch den Willen des Verpflichtenden, d. h. desjenigen, mit dem der Vertrag geschlossen wurde." (Lev. c. 15.) Mit anderen Worten: HOBBES anerkennt *keine unveräußerlichen Rechte.*

Wohl sind nach HOBBES gewisse *Interessen unveräußerlich*, d. h. es ist einem Menschen gar nicht möglich, auf die Befrie-

digung gewisser Interessen durch Vertrag zu verzichten. So ist jeder Vertrag auf Preisgabe der Selbsterhaltung ungültig, nach dem Satze nämlich, „daß niemand zu einer unmöglichen Leistung verbunden werden kann". (civ. c. 2, § 8.) Die Leistung aber wäre bei dem genannten Vertrage unmöglich aus folgendem Grund: Jede den Vertrag verletzende Handlung würde hier doch wenigstens Aussicht auf Erhaltung des Lebens bieten. Da nun aber „der Tod das größte Übel" ist, und es „unmöglich ist, von zwei Übeln das größere zu wählen", so folgt, daß diese Leistung unmöglich ist; denn Vertragserfüllung wäre hier stets das größte der möglichen Übel.

Die Lehre von der Unveräußerlichkeit gewisser Interessen führt uns also immerhin auf die Anerkennung einer Beschränkung des Vertragsrechts. Allein, diese Beschränkung ist — von den materialistischen Voraussetzungen bei HOBBES aus gedacht — lediglich eine dem Vertragsgedanken immanente Beschränkung der Veräußerungsfreiheit. Es entspringt daher aus der hier entwickelten Beschränkung des Vertragsrechts keineswegs ein Naturrecht, auch nicht etwa ein unveräußerliches Recht auf Selbsterhaltung.

Wir begleiten nach dieser Erörterung des „zweiten natürlichen Gesetzes" HOBBES nun weiter in seinen Schlußfolgerungen. Die nächstfolgenden Gesetze interessieren in unserem Zusammenhang weniger. Wichtig ist dagegen, daß ein späteres Gesetz die *Gleichheit* gebietet, indem es vorschreibt, „*daß jeder als von Natur dem anderen gleich erachtet werde*". Denn „wenn die Menschen von Natur aus gleich sind, so muß diese Gleichheit anerkannt werden; sind sie aber ungleich, so ist es zur Erlangung des Friedens notwendig, daß sie für gleich erachtet werden, weil sie sich sonst um die Herrschaft streiten würden." (civ. c. 3, § 13.)

Um diese Gleichheit zu verwirklichen, gebietet das folgende Gesetz: „daß jeder die Rechte, die er für sich verlangt, auch jedem anderen zugestehe". (c. 3, § 14.) Und das nächste Gesetz schreibt vor, „daß jeder, der Rechte unter andere zu verteilen hat, sich gegen jeden Teil gleich verhalte . . .". (civ. c. 3, § 15.)

Eine Reihe von Gesetzen regelt sodann die *Rechtsprechung*. „Es sollen die über das Recht streitenden Parteien sich dem Schiedsspruch eines Dritten unterwerfen"; denn „... wenn auch die Menschen alle diese und die möglichen sonstigen Gesetze einstimmig anerkennen würden und sie auch befolgen möchten, so würde sich doch täglich Zweifel und Zwist ergeben hinsichtlich der Anwendung dieser Gesetze auf die Tatsachen, . . . woraus

dann Kampf zwischen den Parteien entspringen würde, da natürlich jeder sich selbst für den Verletzten hielte." (civ. c. 3, § 20.)

Das letzte Gesetz verbietet schließlich die Trunkenheit; denn „die natürlichen Gesetze sind nichts anderes als Gebote der rechten Vernunft, so daß, wer sich nicht die Fähigkeit des richtigen Urteilens zu bewahren sucht, die Gesetze der Natur nicht beobachten kann". (civ. c. 3, § 25.)

Dies sind die „natürlichen Gesetze", die „Bedingungen der Gemeinschaft und des Friedens unter den Menschen". Sie sind „ewig und unveränderlich" und „verpflichten immer und überall vor dem inneren Richter, dem Gewissen, vor dem äußeren Richter allerdings nicht immer, sondern nur dann, wenn dies mit Sicherheit geschehen kann". HOBBES meint hiermit, daß wir „verpflichtet werden zum Geiste der Befolgung" dieser Gesetze; denn er setzt voraus, daß es nicht allein vom Einzelnen abhängt, ob ihre Befolgung in der Gesellschaft ermöglicht ist. (civ. c. 3, § 27.)

In jenem eingeschränkten Sinne verpflichten die natürlichen Gesetze allerdings allgemein. Denn um sie zu erkennen und nach ihnen zu handeln, bedarf es nicht unserer schwierigen Ableitung, die eben „mit Kunst" geführt worden ist, sondern alle diese Gesetze sind enthalten in einer einzigen Regel, „die allen Menschen ins Herz geschrieben ist . . .: Es solle keiner dem anderen etwas tun, was er für unbillig halten würde, wenn es ihm von einem anderen geschähe." (hom. c. 14, § 5.) „. . . Was du nicht willst, das man dir tu, das füg' auch keinem andern zu." (civ. c. 3, § 26.) „Daher ist zur gründlichen Kenntnis des ganzen natürlichen Gesetzes nichts anderes nötig, als daß wir die *fremden Handlungen gegen die unseren abwägen* und in die andere Wagschale legen, damit nicht etwa die eigenen Leidenschaften etwas zum Gewichte hinzufügen." (Lev. c. 15.)

Mit dieser letzten Formel spricht HOBBES, wie man sieht, nichts anderes aus als das Gesetz der persönlichen Gleichheit. Wir sind bei der „Regel des Richtigen" angekommen! Wir haben sie aus einer Medizinalvorschrift kunstvoll abgeleitet, nämlich aus dem „Gebot der rechten Vernunft hinsichtlich dessen, was zu einer möglichst langen Erhaltung des Lebens und der Glieder zu tun und zu lassen ist" — und wir nennen unsere goldene Regel *mit* HOBBES jetzt das *Sittengesetz*!

Nun ist sich HOBBES allerdings darüber klar, daß die bisher abgeleiteten Bedingungen des Friedens und der Gemeinschaft zur Sicherung des Friedenszustandes noch nicht hinreichen. Denn es liegt auf der Hand, „daß die bloße Erkenntnis der natürlichen Gesetze noch nicht für jeden die Sicherheit ihrer Befolgung gibt". Vielmehr „... verletzen die Menschen die Gesetze jedesmal absichtlich, wenn sich für sie ein größeres Gut oder geringeres Übel von ihrer Verletzung erwarten läßt als von ihrer Befolgung". (civ. c. 5, § 1.) Daher ist „eine gemeinsame *Macht*, welche die Einzelnen durch Furcht vor Strafe leitet", nötig „zur Sicherheit, die erforderlich ist für die Verwirklichung der natürlichen Gerechtigkeit". (civ. c. 5, § 5.) „Der einzige Weg aber zur Begründung einer gemeinsamen Macht ... ist der, daß ein jeder seine ganze Machtvollkommenheit auf einen Menschen oder auf eine Versammlung überträgt, so daß der Wille aller zu *einem* Willen wird, d. h. daß ein Mensch oder eine Versammlung die Person jedes Einzelnen vertritt. Und jeder bekennt sich so als Urheber aller künftigen Handlungen jener Person und unterwirft ihrem Willen und Urteil den eigenen Willen." (Lev. c. 17.)

So begründet HOBBES wie GROTIUS den *Staat* und die Verbindlichkeit der bürgerlichen Gesetze auf Vertrag. Er konstruiert hierzu einen Vertrag zwischen allen Einzelnen, worin sie sich gegenseitig versprechen, ihre „Rechte" zu veräußern, und worin sie diese Veräußerung gleichzeitig vollziehen. Und zwar wird die Veräußerung vollständig durchgeführt: „Denn ein bürgerlicher Zustand verlangt offenbar *absolute Herrschaft*." (civ. c. 6, § 13.) Sie allein sichert den Frieden.

Haben aber die Bürger ihre Rechte veräußert und vollständigen Gehorsam versprochen, so wird nun *Gehorsam* zum einzigen Maßstab ihres Handelns. Jetzt ist „Gerechtigkeit zum Befolgen der Gesetze" geworden. (hom. c. 13, § 9.) „Was daher rechtmäßige Könige befehlen, das machen sie gerecht durch ihren Befehl; was sie verbieten, ungerecht durch ihr Verbot. ... Vor dieser Herrschaft aber hat es Gerechtes und Ungerechtes nicht gegeben." (civ. c. 12, § 1.) Daher „können die bürgerlichen Gesetze nicht gegen die Vernunft verstoßen ...; denn *Autorität, nicht Wahrheit* macht (nunmehr) das Gesetz aus". (Lev. c. 26.) „Vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen." Denn dem Bürger kommt es nicht zu, sich „ein

Urteil über schlecht und gut anzumaßen . . ., weil sich dies mit der Wohlfahrt des Staates nicht verträgt"! (civ. c. 12, § 1.)

Einzig das sogenannte „Recht" auf „Erhaltung ihres Leibes und ihrer Glieder" haben diese Bürger behalten. Sie haben es behalten kraft jener immanenten Beschränkung des Vertragsrechts, nach der ein Vertrag zur Preisgabe der Selbsterhaltung unmöglich ist. Daß aber dieser Einschränkung der Veräußerungsfreiheit in Wahrheit gar keine Rechte der Einzelnen zu Grunde liegen, das zeigt sich darin, daß diesem „Rechte" der Bürger keineswegs eine Pflicht des Staatsoberhauptes oder etwa der Rechtsgenossen zur Achtung jener Rechte entspricht. Vielmehr ist es dem ‚Souverän' erlaubt, die Untertanen nach freiem Ermessen zu töten, und außer dem unmittelbar Bedrohten ist jeder Bürger gegebenenfalls verpflichtet, dem Regenten dabei mitzuhelfen. Denn im Willen des Souveräns ist nach HOBBES der Wille eines jeden Bürgers vermöge des Gehorsamsvertrages enthalten, „und eine Tat des Vertretenen, d. h. jedes Einzelnen ist es, was immer der Souverän tun mag. Sich selbst kann niemand unrecht tun". Daher „ist es offenbar, daß keinem der Verbundenen vom Inhaber der Staatsgewalt ein Unrecht geschehen kann." (Lev. c. 18.)[1])

§ 13.

Methodische Erörterung der Lehre.

Wenn man den Weg, den HOBBES eingeschlagen hat, vergleicht mit dem Gedankengang von GROTIUS, so könnte man versucht sein, die beiden Lehren dadurch einem einheitlichen Gesichtspunkt unterzuordnen, daß man etwa den Umstand hervorheben würde, daß diese beiden Systeme die Rechtslehre aus der ‚Natur des Menschen' zu entwickeln suchen. Man ver-

[1]) Diese Ausführungen, welche durchaus die Grundstimmung der HOBBESschen Staatslehre wiedergeben, liefern die Probe für die Richtigkeit der Behauptung, daß HOBBES keine unveräußerlichen Rechte kennt. Allerdings sind die *Pflichten* der Untertanen bei HOBBES nach allgemeinen Prinzipien beschränkt. Aber jenseits dieser Schranken erhebt sich keineswegs das unveräußerliche *Recht*, sondern es beginnt dort, wo die Pflicht des Untertanen ihre Grenze findet, lediglich das Reich des *Kriegszustandes*, und dort gilt allein die *Macht*: Wer dem Regenten entwischen kann, der mag entwischen, sich aber nicht beklagen, wenn er dennoch gefaßt wird. — Wir dürfen also bei HOBBES keinesfalls von unveräußerlichen Rechten sprechen, wie dies allerdings TÖNNIES, der ausgezeichnete Darsteller von HOBBES, tut.

gleicht in der Tat die beiden Lehren oft von diesem Standpunkte aus und erklärt dann ihre große Verschiedenheit aus einer Verschiedenheit in den ‚*Axiomen*', die, wie man sagt, diesen Lehren zu Grunde gelegt sind: Dem „appetitus societatis" bei GROTIUS wird hierbei dann das „bellum omnium contra omnes" bei HOBBES gegenübergestellt.

Wenn wir nun aber den Aufbau der Lehre bei HOBBES etwas genauer betrachten, so wird bald klar, daß von jenem Gesichtspunkt aus das Wesen dieses Werkes nicht erfaßt werden kann. Denn bevor die vorausgesetzte methodische Parallele zu GROTIUS behauptet werden darf, muß erst untersucht sein, ob überhaupt HOBBES nach dogmatischer Methode verfährt, wie dies GROTIUS tat, ob also bei HOBBES von einem Axiom im eigentlichen Sinne dieses Wortes wirklich die Rede sein kann.

Hier besteht nun aber kein Zweifel, daß das ganze wissenschaftliche Bestreben bei HOBBES auf nichts anderes hinausläuft, als gerade darauf, die Ausschließung eines jeden *ethischen* Axioms aus seinem System schlechterdings zu erzwingen. In der Befreiung der Ethik von ethischen Grundsätzen, die also nicht weiter beweisbar wären, liegt für ihn das Problem der wissenschaftlichen Ethik.

Wir könnten daher, wenn von Axiomen die Rede sein soll, bei HOBBES höchstens von *psychologischen* Axiomen sprechen, und wir müßten die Parallele zu GROTIUS dann dahin einschränken, daß die Parallele nur insofern Geltung hätte, als das Axiom bei GROTIUS einen naturalistischen Einschlag aufweist.

Nun darf man aber den Satz vom bellum omnium contra omnes, der in der Lehre von HOBBES eine grundlegende Rolle spielt, auch in diesem eingeschränkten Sinne nicht ohne weiteres als Axiom auffassen. So nämlich, wie HOBBES die Behauptung von der wechselseitigen Furcht der Menschen verstanden hat, muß dieser Satz zurückgeführt werden auf den allgemeineren Sachverhalt, daß das menschliche Handeln unter Naturgesetzen steht: Die Stärke eines Antriebs und nicht seine Güte ist an und für sich für die Willensbestimmung entscheidend, und es bleibt daher nach Naturgesetzen stets zufällig, ob der eine den anderen verletzt oder ob er auf ihn Rücksicht nimmt, ob er beim ‚Frieden' bleibt oder zum ‚Kriege' übergeht. Das viel umstrittene Axiom reduziert sich also — genauer besehen — auf den Satz von der Naturgesetzlichkeit alles Geschehens. Dies wenigstens ist es in der Hauptsache, was HOBBES mit seinem Satze ausgedrückt hat. Man kann diese Feststellung auch so umschreiben: Der HOBBESsche Grundsatz spricht nichts anderes aus als das

allgemeine Prinzip des *Realismus*. Insofern stellt dieser Satz aber lediglich die Grundlage einer jeden konsequent und kritisch ausgeführten Rechts- und Staatslehre überhaupt dar, und unser ‚Axiom' ist daher keineswegs etwa eine dogmatische Besonderheit von HOBBES, deren Interesse auf die historische Kuriositätensammlung beschränkt wäre. Vielmehr beruht gerade in dem genialen Erfassen dieser realistischen Grundlage und in der großartigen Konsequenz, mit der diese Erkenntnis bei HOBBES zum Durchbruch gelangt, die tiefe Wahrheit und die bleibende Größe seiner Lehre.[1])

Allein, wir müssen an dieser Anerkennung der realistischen Grundlage bei HOBBES doch eine wichtige Einschränkung vornehmen, die uns unmittelbar auf den Grundfehler dieser Lehre führt: Die vielversprechende Erforschung der psychologischen Tatsachen trägt hier keineswegs den Charakter einer unbefangenen Prüfung, sondern sie steht von vornherein unter den Vorbehalten eines *materialistischen Vorurteils*.

Dies zeigt sich schon in den Versuchen, die psychologischen Qualitäten mechanisch zu erklären, während in Wahrheit psychologische Tatsachen nur in innerer Erfahrung erkannt werden. Sie sind Gegenstand einer besonderen Erkenntnisweise, welche die Anwendung der Raumvorstellung, die der Physik und Mechanik zu Grunde liegt, gar nicht zuläßt.[2]) Und nicht weniger befangen erscheint HOBBES auch in seinen Versuchen, alle geistigen Elemente des seelischen Lebens sinnlich umzudeuten, wie dies z. B. die Behandlung der Ästhetik zeigt. Er geht hier überall nicht von einer objektiven Prüfung des tatsächlich Gegebenen aus, sondern er sucht von vornherein, eine bestimmte Auslegung zu finden. Wenn der Idealismus von GROTIUS an einem optimistischen Vorurteil leidet, wo wird, wie wir andererseits sagen können, der Realismus von HOBBES durch ein *pessimistisches* Vorurteil beeinträchtigt.

Der Form nach allerdings erscheint die ethisch-politische Lehre von HOBBES als ein groß angelegter wissenschaftlicher Versuch. Seine Ethik ist gedacht als ein „Weg, der von der Betrachtung der einzelnen Dinge zu den allgemeinen Gesetzen führt". (de cive, dedicatio.)

---

[1]) Man vgl. hierzu: TÖNNIES, in der Zeitschr. für Völkerrecht und B. St. R., Jahrg. 1923, wo die Stellung von HOBBES zur Lehre vom *ζῶον πολιτικόν* dargestellt wird.

[2]) Man vgl. corp. c. 6, § 7, wo HOBBES neben der Methode der ‚exakten' psychologischen Erkenntnis in zweiter Instanz noch die Erfahrung durch Selbstbeobachtung anerkennt.

Wir erinnern uns hier, daß auch die Kritik der praktischen Vernunft, so wie sie von NELSON ausgeführt wird, nichts anderes ist, als ein solcher Weg „von der Betrachtung der einzelnen Dinge zu den allgemeinen Gesetzen".

Allein, die beiden Methoden sind doch völlig verschieden. NELSON geht zwar ebenfalls aus von psychologischen Tatsachen, nämlich von den konkreten ethischen *Urteilen*. Der Weg, der zu den Prinzipien führt, ist *Zergliederung* dieser Urteile, und das Begründungsverfahren ist *Aufweisung* der ethischen Prinzipien. Auch HOBBES geht von psychologischen Tatsachen aus, aber von konkreten *Interessen*, nämlich von solchen, die sich durch besondere Verbreitung und besondere Stärke auszeichnen. Der Weg, der zu den Prinzipien führt, ist der *logische Schluß*, und das Begründungsverfahren ist der *Beweis*.

Die Methode, nach der HOBBES seine Ethik aufzubauen sucht, ist, mit anderen Worten, die *Induktion*. Die ethischen Prinzipien sollen aus psychologischen Tatsachen bewiesen werden. Diese Methode ist aber verfehlt, weil sich aus Tatsachen, d. h. daraus, daß etwas Bestimmtes *ist*, kein Schluß ziehen läßt darauf, daß etwas Bestimmtes *sein soll*. Mit diesem grundlegenden Fehler bricht das System von HOBBES als wissenschaftliche Ethik unmittelbar zusammen: Es ist HOBBES nicht gelungen, „eine klare und richtige Methode" zu liefern, die den Streit um die Ethik vor das Forum ernster Forschung geführt und der Lösung genähert hätte.

Wir wollen auf diesen grundsätzlichen methodischen Fehler, der, wie man leicht sieht, nichts anderes ist als die Kehrseite des materialistischen Vorurteils, noch etwas näher eingehen. Es interessiert hier vor allem, zu untersuchen, an welcher Stelle die Erschleichung der ethischen Schlußsätze einsetzt, ohne die natürlich keine induktive Ethik auskommt.

Diese Erschleichung wird bei HOBBES ganz deutlich in der Form einer quaternio terminorum vollzogen. Das Wesen dieses Fehlers besteht darin, daß in das Schlußverfahren ein doppeldeutiger Ausdruck aufgenommen wird: Man überträgt die logischen Konsequenzen, die für die eine Bedeutung des fraglichen Ausdrucks ohne weiteres feststehen, unvermerkt auf die andere Bedeutung des Wortes, für welche diese logische Notwendigkeit *nicht* gilt, indem man in den Schlußsatz, der für

jene erste Wortbedeutung sich ergibt, nachträglich die zweite Bedeutung des Wortes einschiebt. Dadurch wird dann der Schein der logischen Konsequenz auf Sätze neuen Inhalts übertragen, die in Wahrheit aus den verwendeten Prämissen gar nicht folgen.

Der doppeldeutige Ausdruck, der bei HOBBES für die Anwendung dieses Scheinverfahrens eine geradezu groteske Verwendung findet, ist vor allem das Wort *ratio*. Das eine Mal heißt ratio *Verstand*, das andere Mal *Vernunft*. In den Prämissen treten die „dictamina rationis" als Gebote der Klugheit auf, in den Schlußsätzen werden sie zu Geboten der Vernunft, zu Pflichten umgedeutet. Daß es ein Gebot der Klugheit ist, Medizinalvorschriften und anderweitige Sicherheitsmaßregeln zu befolgen „hinsichtlich dessen, was zu einer möglichst langen Erhaltung des Lebens und der Glieder zu tun und zu lassen ist", wird kaum jemand bestreiten. Aber folgt daraus, daß derjenige, der diese Regeln nicht befolgt, ein pflichtvergessener Verbrecher sei, wie HOBBES in den Schlußsätzen behauptet? Wenn es *nur* ein Gebot der Vorsicht ist, den Frieden zu suchen, so ist es offenbar auch *nur* ein Gebot der Vorsicht, die zum Frieden notwendigen Verträge zu halten und den zum Frieden nötigen Gehorsam zu leisten. *Pflichten* hierzu kann es dann nicht geben, und von der Verbindlichkeit der Verträge kann keine Rede sein. Ein System von Klugheitsmaßregeln kann durch keine Kunst der Logik zur Ethik umgezaubert werden, mag sich das Befolgen dieser Maßnahmen noch so dringend empfehlen!

Ich will, um das Gesagte zu illustrieren, ein typisches Beispiel für diese quaternio terminorum, auf welcher im Grunde die ganze Beweisführung von HOBBES beruht, zitieren:

„Alle Schriftsteller stimmen darin überein, daß das *natürliche Gesetz* identisch sei mit dem *Moralgesetz*. Sehen wir zu, weshalb dies richtig ist. Wohlgemerkt, *gut* und *schlecht* sind Worte, mit denen Dinge benannt werden, um das Begehren oder Widerstreben ihnen gegenüber bei den Personen zu bezeichnen, die sie so benennen. Nun ist aber das Begehren der Menschen verschieden je nach ihren verschiedenen Temperamenten, Gewohnheiten und Meinungen, wie man dies ja sieht bei den Dingen, die wir durch die Sinne empfinden, durch Geschmack, Tasten oder Geruch. Noch weit mehr gilt dies aber für das Gebiet unserer Handlungen im täglichen Leben, wo der eine lobt, d. h. *gut* nennt, was der andere tadelt, d. h. *schlecht* nennt. Ja, derselbe Mensch lobt und verurteilt gar oft dasselbe zu verschiedenen Zeiten. Aus solchem Verhalten entsteht aber notwendig Zwietracht und Streit. Also bleiben die Menschen so lange im Kriegs-

zustand, wie gut und schlecht gemäß der Verschiedenheit des *gegenwärtigen* Begehrens mit verschiedenem Maße gemessen werden. Diesen Zustand anerkennen alle, wenn sie darinnen sind, ohne Schwierigkeit als schlecht, und folglich den *Frieden* als gut. Und diejenigen, die sich über das gegenwärtige Gut nicht einigen konnten, sie einigen sich also über das *zukünftige* Gut; was allerdings eine Sache des *Verstandes* (rationis) ist. Denn das Gegenwärtige wird mit den Sinnen, das Zukünftige nur mit dem Verstande erfaßt. Wenn somit die *Vernunft* (ratio) lehrt, der Friede sei gut, so folgt gemäß derselben Vernunft, daß alle zum Frieden notwendigen Mittel gut seien: Mithin sind Bescheidenheit, Billigkeit, Treue, Menschlichkeit, Mitgefühl (welche wir als notwendige Bedingungen des Friedens erwiesen haben) gute Sitten oder Eigenschaften, d. h. *Tugenden*. Das Gesetz also schreibt, indem es die Mittel zum Frieden vorschreibt, gute Sitten oder Tugenden vor. Es heißt darum *Moralgesetz*." (civ. c. 3, § 31.)

Der *Rationalismus*, d. h. die Verwechslung von Vernunft und Verstand, die schon bei GROTIUS eine Rolle spielte, nimmt bei HOBBES nun eine geradezu krasse Form an. Es ist für die hier herrschende philosophische Leerheit bezeichnend, daß auch wieder der „zukünftige Nutzen" als Aushilfe für den Mangel ethischer Prinzipien auftritt. Den Gipfelpunkt des Rationalismus hat HOBBES mit jener Formel erreicht, die die Schönheit zur künftigen Nützlichkeit einer Sache macht. Was den Menschen beim Anblick eines schönen Gegenstandes erhebt, das liegt hiernach in dem Verstandesakt, dessen es zur Wahrnehmung des zukünftigen Vorteils bedarf! Damit wird auch die Ideallehre unter einem rationalistisch-materialistischen Vorurteil vollständig erdrückt. Die geistigen Güter entpuppen sich bei näherem Zusehen als zukünftige Nützlichkeit einer Sache: „Wo Addition und Subtraktion Platz finden, da ist auch die Stätte der Vernunft; wo sie nicht vorkommen, da kann auch die Vernunft keinen Platz finden." (Lev. c. 5.)

Es ist klar, daß auch die *Rechtslehre* von diesen Fehlern beeinflußt werden mußte. Ein Rechtsgesetz im strengen Sinne des Wortes hat in dieser materialistischen Lehre konsequenter Weise gar keinen Platz. Es liegt daher für HOBBES auf der Hand, den Rechtsbegriff unter Abstraktion von jedem Gesetz zu bestimmen, d. h. das Recht durch die *Freiheit* zu definieren,

was denn auch folgerichtig geschieht: „Das Recht besteht in der Freiheit, etwas zu tun oder zu lassen", schreibt HOBBES (Lev. c. 14.), und er zieht ruhig die weitere Konsequenz, den Rechtszustand als denjenigen Zustand zu erklären, wo „allen alles zu haben und alles zu tun erlaubt ist". (civ. c. 1, § 10.) Dies ist der Zustand des „Naturrechts". Der „bürgerliche Zustand" ist folglich nichts anderes als eine Beschränkung des Rechts. Das Recht selbst bleibt aber auch im bürgerlichen Zustand das, was es seinem Begriff zufolge ist: Freiheit von den Gesetzen.

Wir sehen, HOBBES stellt die Dinge kurzer Hand auf den Kopf: Die Anarchie ist der Rechtszustand, und die Aufhebung der Anarchie ist die Preisgabe des Rechtszustandes.[1]) „So würde also die Rechtslehre zu einer Lehre von der Beschränkung der Rechte gemacht und man müßte noch erst eine eigentliche Lehre von den Rechten selbst hinzusetzen", können wir mit FRIES sagen. (R. 25.)

In der Tat ist die Rechtslehre, die HOBBES aufbaut, nichts anderes als eine „Lehre von derBeschränkung der Rechte". Erst nachdem die ‚Rechte' veräußert sind, entstehen die Rechte; erst durch die Aufhebung des ‚Rechtszustandes' wird der Rechtszustand geschaffen. Das ‚Rechtsgesetz', das die Quelle der neu erstehenden Rechte und Pflichten bildet, ist das natürliche Gesetz des Friedens, das seinerseits die Grundlage der Verbindlichkeit der Verträge darstellt.

Wir wollen indessen von diesen Unklarheiten der ethischen Begriffsbildung bei HOBBES und von der Nichtigkeit seiner

[1]) Diese verschiedenen Schwächen bei HOBBES sind von PUFENDORF scharfsinnig kritisiert worden. Zunächst deckt P. einmal die Erschleichung des Pflichtbegriffs auf: „HOBBES hat die natürlichen Gesetze schlechterdings aus der Eigenliebe abgeleitet. Zu dieser Ableitung ist zunächst zu sagen, daß aus ihr das eine klar hervorgeht, daß es im Interesse der Menschen läge, wenn gemäß jenen verständigen Regeln verfahren würde. Daraus kann man aber nicht ohne weiteres den Schluß ziehen: Der Mensch hat das *Recht* auf jene Mittel zur Selbsterhaltung, folglich ist er gleichsam nach einem Gesetze zu ihrer Beachtung verpflichtet. Denn, daß jene Weisheitsregeln verbindliche Kraft erhalten, das muß aus einem ganz anderen Prinzip erwiesen werden." (a. a. O., L. 2, c. 3, § 16.) „Eine Verbindlichkeit setzt nämlich Gründe voraus, die sich innerlich an das Gewissen des Menschen wenden . . .". (a. a. O., L. 1, c. 6, § 10.) „Ferner schließt es einen Widerspruch in sich, zu sagen, es stehe bei einer Mehrheit mit gleichen Rechten allen das Recht auf alles zu . . . Was für ein Recht ist denn das, dem der andere mit gleichem Recht sich widersetzen könnte?" (a. a. O., L. 1, c. 7, § 13.)

rechtsphilosophischen Beweise nunmehr absehen, um die von ihm eingeführten Prinzipien nach ihrem Gehalte und nach ihrer Bedeutung für das System der Rechts- und Staatslehre überhaupt zu betrachten.

Der grundlegende Satz ist bei HOBBES das *Postulat des Friedens.*

Um den philosophischen Bau, den HOBBES über diesem Grundsatz aufführt, in seiner Struktur aufzufassen, wollen wir zunächst einmal zusehen, welche Bedeutung der Idee des Friedens in der Rechtslehre überhaupt zukommen kann. Hier ist nun ohne weiteres klar, daß das Postulat des friedlichen Verkehrs das Rechtsideal lediglich seiner *Form* nach charakterisiert. „Die Form des Rechts verlangt nämlich, an Stelle der im ‚Naturzustand' der Gesellschaft herrschenden Gewalt das Gesetz zu setzen. Sie verlangt, um es in ein Wort zusammenzufassen, eine *friedliche* Regelung des Verkehrs, friedlich, nicht nur zufällig hier und da, sondern im Sinne der Sicherheit des friedlichen Verkehrs." (NELSON, R. 76.) Wie immer das Rechtsgesetz seinem *Inhalt* nach auch lauten mag, so wird doch schon durch die Existenz eines Rechtsgesetzes der Friede als Postulat für die *Form* des wechselseitigen Verkehrs vernünftiger Wesen bestimmt. Es können somit die Bedingungen des Friedens lediglich *formale* Bedingungen des Rechtszustandes sein. Diese Bedingungen schließen noch keinerlei Bestimmung des Rechtsinhaltes in sich.

Wir gelangen damit zu der interessanten Feststellung, daß auch der Grundsatz von HOBBES völlig *leer* ist. Und diese Tatsache vermittelt uns nun die Einsicht in die Konstruktion des Gedankenbaues, den wir vor uns haben.

Zunächst müssen wir hier die Parallele zu GROTIUS, die im ersten Augenblick sich aufdrängt, wieder auf das zulässige Maß einschränken. Bei GROTIUS bot uns nämlich die Leerheit des Axioms Anlaß zur Kritik eines Systems von vermeintlichen Naturrechtssätzen. Bei HOBBES dagegen finden wir gar kein solches System. Die wenigen Sätze, die hier als ‚Naturrechtssätze' auftreten, sind keineswegs als bleibende Rechtsbestimmungen gedacht, sondern es sind Sätze, die ganz deutlich dazu dienen, die *Staatslehre* von HOBBES zu erhärten. Wenn er ein naturrechtliches Institut der Sklaverei und des Eltern- und Kindesverhältnisses entwickelt, so hat dies offensichtlich den Zweck, den Despotismus seiner Staatsauffassung durch eine ‚naturrechtliche' Erörterung anderweitiger Herrschaftsverhältnisse zu unterbauen. Ist aber einmal der Staat begründet,

so verschwinden alle diese Naturrechte spurlos, worin denn auch ihr illusorischer Charakter zum Ausdruck kommt. GIERKE (S. 300) spricht daher sehr treffend von einer naturrechtlichen Vernichtung des Naturrechts bei HOBBES.

Wenn wir das Postulat des Friedens hinsichtlich der Bedeutung betrachten, die ihm bei HOBBES für die Begründung der Staatslehre zukommt, so können wir sagen, daß HOBBES die Grundlagen der Staatslehre sehr klar und scharfsinnig erkannt hat. Von den empiristischen Fehlern in der Ableitung dieses Postulats nun einmal abgesehen, reicht diese formale Grundlage in der Tat hin, um die praktische Notwendigkeit des Staates zu begründen. Man findet in den Artikeln KANTS zum ewigen Frieden in dieser Hinsicht manche interessante Parallele zu HOBBES, und ich weise darauf hin, daß NELSON in der „formalen Staatspolitik" — also ebenfalls ohne Einführung der Inhaltsbestimmung des Rechtsgesetzes — zu den Prinzipien der Einheit des Staates und der politischen Unbeschränkbarkeit der Regierungsgewalt gelangt, zwei Grundsätze, die auch bei HOBBES zu den charakteristischen Zügen der Staatslehre gehören. Auch die Postulate der „formalen Rechtslehre" NELSONS bieten hier manchen interessanten Vergleich, sowohl mit der Lehre von den „natürlichen Gesetzen" als auch mit der Staatslehre von HOBBES. Es würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit überschreiten, diesen Beziehungen im einzelnen nachzugehen. Hervorheben will ich nur, daß sowohl die Lehre von den natürlichen Gesetzen, als auch die Lehre vom Staate bei HOBBES nicht die Ableitung spezieller Naturrechtssätze im Sinne hat, daß sie vielmehr in treffender Weise auf eine Darstellung der allgemeinen Bedingungen des Rechtszustandes abzielt. Darin zeigt sich bei HOBBES ein dunkel empfundenes und doch sehr feines Verständnis für dasWesen einer, vom Naturrecht wie vom Positivismus gleichermaßen entfernten, kritischen Rechtstheorie. Allein, diese Theorie ist hier noch keineswegs entwickelt, und so ist denn auch HOBBES stets wieder sehr starken Schwankungen unterworfen, nach dem einen oder anderen jener dogmatischen Extreme hin.

Diese Unvollkommenheit der Rechtstheorie kommt bei HOBBES schließlich in einem entscheidenden Fehler zum Ausdruck, der den Aufbau der Lehre stört. HOBBES sucht über die Idee des Friedens hinaus kein *Kriterium* des Rechts. Auf dem leeren Postulat des Friedens baut er eine despotistische Staatslehre auf, welche die philosophische Frage nach dem Recht überhaupt nicht mehr aufkommen läßt: Das Recht wird als

Mittel zum Zweck des Friedens durch die Willkür des Regenten bestimmt. Daran vermag sogar der Umstand nichts mehr zu ändern, daß bei HOBBES ursprünglich das Prinzip der persönlichen Gleichheit als Inhalt des Gesetzes erscheint: HOBBES kommt letzten Endes über die Leerheit seines tief eingewurzelten Rationalismus nicht hinaus. So wird denn auch die Gleichheit willkürlich zur „Bedingung des Friedens" umgedeutet, vom Zwecke zum bloßen Mittel gemacht. Da aber immerhin der Despotismus auch seinerseits den Frieden hinreichend sichert, so trägt HOBBES keine Bedenken, ihm die Gleichheit zu opfern, womit er seine „Ableitung" der Gleichheit selbst widerlegt: Persönliche Gleichheit bleibt bei HOBBES eine Episode. Sie taucht auf, um vom „Leviathan" alsbald verschlungen zu werden.[1])

Wir können diesen Zusammenhang zwischen der Leerheit des Grundsatzes und des Despotismus der Rechts- und Staatslehre noch von einer anderen Seite betrachten. Dabei wird dann auch klar werden, weshalb der Gedanke eines unveräußerlichen Rechts bei HOBBES nicht aufkommt. Wir erinnern uns, daß HOBBES aus dem Postulat des Friedens die Verbindlichkeit der Verträge abgeleitet hat und daß er dabei zum Satze „volenti non fit iniuria" gelangte. Nun ist allerdings das allgemeine Postulat der Verbindlichkeit der Verträge als ein Erfordernis der wechselseitigen Aufrichtigkeit eine allgemeine Bedingung des Friedens[2]): Die Verbindlichkeit der Verträge ist in der Tat ein Postulat, das bereits aus der *Form* des Rechts folgt. Daher ist es verständlich, daß die Vertragstheorie bei GROTIUS sowohl als bei HOBBES gerade bei der Leerheit ihrer Grundsätze willkommene Aufnahme und nachdrückliche Verwendung gefunden hat. Allein, es fehlt bei beiden Lehren nicht nur die Frage nach einem Kriterium des Rechts, sondern auch die überaus wichtige, von Anbeginn zu stellende Frage nach der *rechtlichen Möglichkeit der Verträge.*

Hier liegt nun bei HOBBES die philosophische Wurzel des schrankenlosen Despotismus, in den seine Staatslehre ausgeartet ist.

Wir finden bei NELSON die Entscheidung der Frage nach der *Möglichkeit* einer vertraglichen Bestimmung der Rechts-

[1]) Der Grundsatz der Gleichheit wird übrigens von HOBBES an manchen Stellen mit dem unklaren Prinzip des Altruismus verwechselt, nach dem Satze: was du nicht willst, das man dir tu, das füg' auch keinem andern zu. PUFENDORF hat diesen Fehler bei HOBBES mit großem Scharfsinn erkannt und hat ausdrücklich das Prinzip der persönlichen Gleichheit hier eingesetzt, nach dem die ***beiderseitigen*** Interessen abgewogen werden sollen. (a. a. O., L. 2, c. 3, § 13, i. f.)

[2]) Man vgl. hierzu FRIES, R. 41, 43 ff.; NELSON, R. 57 f., 64 ff., 86 ff.

verhältnisse erst in der „materialen Rechtslehre“: Die Entscheidung dieser Frage setzt die Inhaltsbestimmung des Rechtsgesetzes voraus. Ist diese Inhaltsbestimmung einmal eingeführt, so folgt aus dem limitierenden Charakter des Rechtsgesetzes die Möglichkeit und Notwendigkeit einer positiven, d. h. willkürlichen Bestimmung des Rechts. Erst mit der Hinzunahme des außerrechtlichen Ideals, d. h. des wahren Interesses, ergibt sich dann die philosophische Beschränkung des vom Prinzip der Gerechtigkeit postulierten Vertragsrechts: Sowohl die Frage nach der Möglichkeit einer vertraglichen Bestimmung der Rechtsverhältnisse, als auch die weitere Frage einer naturrechtlichen Beschränkung der Vertragsfreiheit verlangen also, wie man sieht, zu ihrer Lösung ein erhebliches Maß methodischer Arbeit.

HOBBES aber untersucht die Frage nach der Möglichkeit der Verträge gar nicht erst: Er definiert das Recht willkürlich durch die Freiheit, um alsdann in der Veräußerung der Rechte die Freiheit zu zerstören. Er läßt das Prinzip der Gleichheit willkürlich fallen und erklärt alle idealen Güter als „Anzeichen eines künftigen Nutzens“. Und er führt schließlich ‚Naturrechtssätze‘ ein, um mit dem auf ihnen aufgebauten Despotismus das Menschenrecht preiszugeben.

Die Rechtslehre von HOBBES ist ihrem ganzen Charakter nach keine Naturrechtslehre. Ihre philosophische Bedeutung — die ihr stets bleiben wird — muß dort gesucht werden, wo der Aufbau des Staatsideals über der Idee des Friedens einsetzt. Allerdings wirft auch über dieses Gebiet der Lehre ein sehr bemerkenswerter Fehler seinen Schatten: HOBBES hat es unterlassen, die von ihm so stark betonte Idee des Friedens auch auf das Verhältnis der Staaten untereinander anzuwenden. Die Staaten verbleiben bei ihm willkürlich im bellum omnium contra omnes, und HOBBES begnügt sich damit, diese Tatsache festzustellen. Allein, gerade dieser Umstand zeigt, daß die starke Betonung der Friedensidee bei HOBBES wohl in erster Linie ein Mittel zur Aufrichtung einer despotistischen Staatslehre war, und daß sein Grundsatz kaum aus philosophischer Vergesslichkeit ohne Inhalt belassen wurde.

Trotz allen Scharfsinns und aller Kraft der einheitlichen Gestaltung steht daher HOBBES mit seiner Willkür, seinem Vorurteil im Großen, hinter dem ehrlichen Suchen zurück, mit dem GROTIUS dem Wesen der Sache näher gekommen ist.

3. Kapitel.

§ 14.

Allgemeine Bedeutung der erörterten Lehren für das Naturrecht und Überleitung zu den folgenden Untersuchungen.

Die Darstellung der Lehren von GROTIUS und HOBBES hatte den Zweck, einen Einblick zu geben in den wissenschaftlichen Wert der Naturrechtslehren, welche zur Grundlage der Entwicklung des späteren Naturrechts geworden sind. Die entscheidenden methodischen Fehler, in denen wir diese beiden Lehren befangen fanden, haben sich mit hartnäckiger Konsequenz weiter vererbt. Auch darin freilich, daß der Ursprung des Naturrechts in der menschlichen Natur gesucht wurde, sind die meisten späteren Naturrechtslehrer GROTIUS treu geblieben, obwohl sich stets wieder Rückfälle geltend machten, wie die späteren Lehren von einem mystizistischen, auf den Willen Gottes begründeten Naturrecht zeigen. Allein, die Unklarheit, die, wie wir sahen, schon bei GROTIUS darüber herrschte, was unter der ‚menschlichen Natur', aus welcher das Naturrecht abgeleitet werden sollte, eigentlich zu verstehen sei, hat sich in der Folge noch gesteigert. Indem man die Quelle des Naturrechts nicht sowohl in der vernünftigen Natur des Menschen, als vielmehr im sinnlichen Triebleben erblickte, gelangte man vielfach zu jener Umdeutung des Naturrechtsgedankens, die wir bei HOBBES kennen gelernt haben. Das „natürliche Gesetz" wird als Naturgesetz, das Naturrecht als die natürliche Macht aufgefaßt, und die natürliche Verpflichtung erscheint als die eiserne Fessel, mit der die Natur den menschlichen Willen an die elementaren Triebe der Sinnlichkeit kettet, wobei dann oft die religiöse Vorstellung einer höheren Zweckmäßigkeit des Naturgeschehens dieser Gedankenrichtung einen vermeintlich tieferen Sinn gibt.

Am weitesten hat SPINOZA die Konsequenz dieses Standpunktes verfolgt. „Unter Recht und Institut der Natur", schreibt er, „verstehe ich nichts anderes als die Regeln der Natur eines jeden Individuums, nach denen wir ein jedes als zu einer gewissen Weise des Daseins und Wirkens natürlich bestimmt begreifen. So sind z. B. die Fische von der Natur bestimmt zum Schwimmen, die großen von ihnen zum Fressen der kleinen, so daß die Fische nach dem höchsten Recht der Natur das Wasser zu ihrem Reiche nehmen und, wenn sie groß sind, die kleineren verzehren[1])." Deshalb erstreckt sich, wie SPINOZA lehrt, das Recht eines Wesens so weit, wie seine Macht.

Ohne Zweifel hat die Definition des Naturrechts, die wir in den Institutionen des Corpus Juris finden[2]), einen starken Einfluß ausgeübt auf die Entwicklung der Naturrechtsschule nach dieser verfehlten, unfruchtbaren Richtung hin. Der römischen Definition zufolge ist das Naturrecht das Recht, „welches die Natur alle Geschöpfe lehrte. Denn dieses Recht ist nicht nur dem Menschengeschlechte, sondern allen Geschöpfen eigen, die in der Luft, auf der Erde und im Meer zur Welt kommen. Von hier entspringt die Vermählung des Mannes mit dem Weib, die wir Menschen Ehe nennen, von hier die Erzeugung und Erziehung der Kinder: Denn wir sehen, daß auch den übrigen Geschöpfen die Kenntnis dieses Rechts zugeschrieben wird."

Allerdings haben die meisten Naturrechtslehrer diese Definition ausdrücklich abgelehnt. Sie schließen entweder die Tiere als Subjekte des Naturrechts ganz aus, oder sie beschränken, wie ROUSSEAU, die Teilnahme der Tiere am Naturrecht in treffender Weise darauf, „daß der Mensch ihnen gegenüber einer Art Pflicht unterworfen ist[3])", weil die Tiere Träger von Interessen sind.

Allein, der tiefere Fehler, der in jener römischen Auffassung des Naturrechts liegt, ist damit keineswegs allgemein erkannt und überwunden worden. So hat THOMASIUS, der die Auffassung des römischen Rechts zwar als verfehlt bezeichnete, die „innere Verbindlichkeit" doch als eine „Willensneigung" erklärt, „die aus dem Bewußtsein einer natürlichen Gefahr ... oder eines Gewinns entspringt, der notwendig aus der Natur einer Sache fließt ..."[4]), und ROUSSEAU suchte

[1]) SPINOZA, „tractatus theologico-politicus", S. 175.
[2]) Corpus Juris, I, 1, 2 pr.
[3]) ROUSSEAU, „Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes", S. 38.
[4]) THOMASIUS, „Fundamenta juris naturae et gentium", lib. I, c. 4, § 60 f.

die Gebote des Naturrechts aus dem Selbsterhaltungstrieb und dem natürlichen Mitgefühl abzuleiten[1]). Schließlich hängt mit derselben empiristischen Gedankenrichtung auch jene überaus wichtige Lehre zusammen, die auf der Grundlage der ‚natürlichen Pflicht der Selbsterhaltung' im Naturrecht stets wieder entwickelt worden ist. Es ist lediglich ein Ausfluß des naturrechtlichen Empirismus, wenn diese ‚Pflicht' — welche als unmittelbare Rechtspflicht schon rein logisch ausgeschlossen ist — von manchen sogar zum Fundament des ganzen Naturrechts gemacht worden ist, wie namentlich von HOBBES, SPINOZA, LOCKE und CHRISTIAN WOLFF.

Erst KANT hat diese empiristischen Fehler aufgeklärt, indem er zeigte, daß natürliche Triebe und der bloße Vorteil stets nur zu einer Regel der Klugheit, zu einem hypothetischen Imperativ führen können, daß der Pflichtbegriff und das Recht dagegen einen kategorischen Imperativ voraussetzen, der auch aus noch so starken sinnlichen Interessen nicht entspringen kann, sondern allein durch die praktische Vernunft möglich ist.

Aber es sind doch nicht alle Fehler, in denen GROTIUS befangen war, bei KANT schon verschwunden. KANT hat an die Spitze seiner Rechtslehre wie GROTIUS einen *leeren* Grundsatz gestellt, indem er als Recht den „Inbegriff aller Bedingungen" bezeichnete, „unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann[2])". Er hat es unterlassen, über diese Definition des Rechtsbegriffs hinaus noch ein *Kriterium* einzuführen, welches anzeigt, *was* das allgemeine Gesetz gebietet. Im Bestreben, den Empirismus seiner Vorgänger zu vermeiden, hat KANT jedes materiale Prinzip aus der Ethik ausgeschlossen, und da infolgedessen ein gehaltvolles Kriterium des Rechts in seiner Lehre keinen Platz fand, so ist KANT denn

[1]) ROUSSEAU, I. S. 37.

[2]) KANT, R. S. XXXIII. — J. G. FICHTE hat in seinem Werk „Grundlage des Naturrechts" eine ähnliche Formulierung aufgenommen; er hat aber die Leerheit dieser Formel sehr treffend erkannt. „... das Gesez: beschränke deine Freiheit durch die Freiheit aller, ist blos formal und aufgestellter Maaßen keiner Anwendung fähig; denn wie weit soll denn für jeden die Sphäre gehen, innerhalb welcher ihn keiner stören darf, über welche er aber auch, von seiner Seite, nicht hinausgehen darf ...?" (Einleitung III.)

auch zu keinem wissenschaftlichen Urteil über die Möglichkeit des Naturrechts gelangt. Seine Rechtslehre ist noch dogmatisch aufgebaut und von den Vorurteilen der Naturrechtsschule erfüllt, obwohl KANT es war, der für die Ethik die kritische Methode begründet hat.

Die Leerheit der Prinzipien ist freilich keine Besonderheit der Rechtslehre KANTs, sondern sie ist ein Kennzeichen der ganzen Schule des Naturrechts. Wir haben schon bei HOBBES die leere Idee des Friedens als Grundsatz der Rechtslehre kennen gelernt, und wir finden denselben Grundsatz bei PUFENDORF[1]) und bei THOMASIUS[2]) wieder, und in weniger ausgeprägter Form auch bei LOCKE[3]). Dieser Leerheit der Axiome liegt, wie wir bei GROTIUS sahen, eine Verwechslung des Verstandes mit der Vernunft zu Grunde, eine Verwechslung, die den *Rationalismus* oder *Logizismus* des Naturrechts sehr deutlich erkennen läßt. Es liegt ganz in der Konsequenz dieses Rationalismus, wenn ROTTECK, ein scharfsinniger Nachfolger KANTs, das Rechtsgesetz als ein rein logisches Gesetz bezeichnet und daher das Kriterium des Rechts in der Widerspruchslosigkeit erblickt hat[4]). Ganz ähnlich glaubte auch schon THOMASIUS, das Rechtsgesetz aus dem logischen Grundsatz des ausgeschlossenen Dritten ableiten zu können[5]).

Und nur ein anderer Ausdruck dieses selben Logizismus ist es, wenn die meisten Naturrechtslehrer das Recht als eine *Erlaubnis*, als „Fähigkeit" oder als Freiheit bezeichnen. Denn das Erlaubte oder die Befugnis bedeutet nichts anderes als das dem Gesetz nicht Widersprechende: Wir umgehen, wenn wir das Recht durch die Erlaubnis erklären wollen, die Frage nach dem *Kriterium*, welches das nach dem Gesetz *Notwendige* bestimmt. Gäbe es kein Gesetz, so wäre alles erlaubt und folglich alles ‚Recht'. Wir kämen mit HOBBES auf den ‚Rechtszustand' der Anarchie.

Diese kurze Übersicht mag im Rahmen unserer Arbeit genügen, um zu zeigen, daß den Ergebnissen, auf die wir bei der

[1]) PUFENDORF, „de jure naturae et gentium libri octo", lib. II, c. 3, § 15.
[2]) THOMASIUS, „Institutiones jurisprudentiae divinae", lib. I, c. 2, § 73, c. 4, § 55.
[3]) LOCKE, „treatises of governement", S. 6 der franz. Ausgabe.
[4]) CARL v. ROTTECK, „Lehrbuch des Vernunftrechts". S. 15 f., 21 ff.
[5]) THOMASIUS, J. D. lib. I, c. 4, § 18 ff., 23 ff., 33 ff.

Untersuchung der Lehren von GROTIUS und HOBBES gestoßen sind, eine allgemeine Bedeutung für das Naturrecht der Aufklärung zukommt.

Allein, wir haben mit den bisherigen Ausführungen das Naturrecht doch noch keineswegs hinreichend gewürdigt. Wir werden daher, wie ich hoffe, eine Ergänzung des Bildes gewinnen können, wenn wir die Untersuchung nunmehr in veränderter Weise weiterführen. Nachdem ich einzelne Vertreter des Naturrechts behandelt und ihr System mit der Rechtslehre NELSONS methodisch verglichen habe, werde ich im Folgenden einen Gedankenkomplex, der im Mittelpunkt des Naturrechts steht — nämlich die Lehre von der Freiheit und Gleichheit — herausgreifen, um diese Lehre nach ihrer Bedeutung und Verbreitung in der Schule des Naturrechts zu untersuchen und alsdann auf dieser Grundlage das Verhältnis darzustellen, in dem die Rechtslehre NELSONS zum Naturrecht der Aufklärung steht.

III. Abschnitt.

Die Entwicklung der Lehren von der Freiheit und Gleichheit im Naturrecht.

1. Kapitel.

Die Lehren von der Freiheit und Gleichheit im Naturrecht der Aufklärung.

§ 15.

Der Naturzustand und das Naturrecht.

Die Basis, von der aus allgemein die Lehren vom Naturrecht entwickelt worden sind, ist der Gedanke eines *Naturzustandes der Gesellschaft*. Dieser Begriff ist verschieden bestimmt worden, und manche Naturrechtslehrer haben überdies zwischen mehreren Arten des Naturzustands unterschieden. Fast immer jedoch hat man den Naturzustand bezeichnet durch eine *Abstraktion von menschlichen Einrichtungen*, und zwar in erster Linie durch eine Abstraktion vom *Staate*. Stets gilt der Naturzustand als ausgeschlossen zwischen denjenigen Menschen, die einen gemeinsamen „Oberen auf Erden" haben, der über das Recht zwischen ihnen entscheidet und einen politischen Schutz ihrer Rechtsverhältnisse geltend macht. Dagegen besteht der Naturzustand in mehr oder weniger „reiner" Gestalt zwischen denjenigen Menschen, deren Rechtsverhältnisse nicht staatlich geschützt sind. Darum weisen die Naturrechtslehrer darauf hin, daß die Staaten sich wechselseitig noch heute im Naturzustande befinden, und es ist insofern auch von besonderer Bedeutung, daß das erste größere Werk über das Naturrecht — die „drei Bücher über das Recht des Kriegs und des Friedens" von GROTIUS — vornehmlich auf die Rechtsverhältnisse zwischen den Staaten bezogen worden ist. Das Naturrecht hat sich seine

Bahn durch den Hinweis auf das Völkerrecht gebrochen, das ja augenscheinlich ebenfalls ohne einen „Oberen auf Erden" möglich war.

Auf den Naturzustand wendet nun die Naturrechtsschule das „*natürliche Gesetz*" an. Bei aller Verschiedenheit in der Ableitung dieses Gesetzes und in den Ansichten über die Triebfedern, die seine Befolgung empfehlen oder etwa auch seinen Verpflichtungsgrund bilden sollten, war man sich doch darüber im allgemeinen einig, daß dieses Gesetz die durch die Vernunft erkennbare Quelle der „natürlichen Pflichten" und der „natürlichen Rechte" sei, und stets kehrt das Bild wieder, daß Gott das natürliche Gesetz allen Menschen ins Herz geschrieben habe[1]). „Zum Naturzustande gehört das Gesetz der Natur," schreibt LOCKE[2]), „das ihn ordnen soll, ein Gesetz, das zu befolgen ein jeder verpflichtet ist". PUFENDORF sagt, daß man dieses Gesetz auch „das allgemeine Gesetz nennen könnte, weil zu seiner Befolgung das ganze Menschengeschlecht verbunden ist"; daß man es ferner ewig nennen könne, „weil es keiner Veränderung unterworfen ist wie die positiven Gesetze[3])". Er gibt damit einer in der Schule des Naturrechts allgemein anerkannten Lehre Ausdruck.

Das natürliche Gesetz, welches mehr oder weniger klar allen Philosophen des Naturrechts als das Prinzip ihrer Lehre vorschwebte, ist nichts anderes als das erst von KANT klarer bestimmte Sittengesetz. KANT hat das Sittengesetz auch seiner Rechtslehre zu Grunde gelegt, indem er versuchte, aus dem Sittengesetz durch Abstraktion das Rechtsgesetz zu bestimmen.

Durch Anwendung des natürlichen Gesetzes auf den Naturzustand haben nun die Philosophen des Naturrechts ihre Lehre von der *natürlichen Rechtsordnung* entwickelt. Denn sie er-

---

[1]) ALTHUSIUS, „Politica", S. 204 ff.; GROTIUS, J. B. P. prol.; M. L. Einleitung; HOBBES, hom. c. 14, § 5; SPINOZA, T. T. P. c. 4; PUFENDORF, J. N. G. lib. II, c. 3, § 4, § 6, § 13; THOMASIUS, J. D. lib. I, c. 2, § 97; LOCKE, G. c. 4, § 2; ROUSSEAU, I. S. 34.

[2]) LOCKE, G. c. 1, § 3.

[3]) PUFENDORF, J. N. G. lib, II, c. 3, § 1.

blickten die Aufgabe der philosophischen Rechtslehre nicht etwa in der Darstellung der allgemeinen Bedingungen des *Rechtszustands*, sondern sie richteten ihre erste Aufmerksamkeit grundsätzlich auf den *Naturzustand*, um eine im Naturzustand geltende natürliche Rechtsordnung abzuleiten. Ihre Untersuchungen waren nämlich bestimmt durch ein gemeinsames Vorurteil: Sie gingen aus von dem Dogma der Existenz *natürlicher Rechte*, welche sie definierten als Rechte, die aus der Natur des Menschen entspringen „ohne Hinzukommen eines anderen Grundes". Sie nannten diese Rechte *angeboren*, insofern sie dem Menschen zustanden vermöge der Bedingungen, in die er als Mensch durch die „bloße Geburt" gestellt ist, insofern diese Rechte, mit anderen Worten, dem Menschen zukamen unter Abstraktion von allen positiven Einrichtungen. Dabei beachteten die Lehrer des Naturrechts in der Regel freilich nicht die kritische Frage nach der *Möglichkeit* einer natürlichen Bestimmung der Rechte.

Und auch über eine weitere, sehr wesentliche Frage war man sich gewöhnlich nicht klar: Man machte sich sehr wenig Gedanken darüber, ob man die natürlichen Rechte unmittelbar aus dem natürlichen Gesetz abzuleiten habe, oder ob man im Grunde ein empirisches, d. h. durch Anwendung des Gesetzes auf konkrete Tatsachen bestimmtes Naturrecht beschreiben wollte. Denn infolge der empiristischen Deutung des natürlichen Gesetzes gelangte man zu keiner Unterscheidung zwischen dem Gesetz und den unter das Gesetz zu subsumierenden Interessen. Hieraus erklärt sich denn auch der Widerspruch, der darin liegt, daß das Naturrecht einerseits als „unveränderlich und ewig" bezeichnet wurde, während man andererseits doch wieder erklärte, daß dieses Recht durch eine „hinzutretende Tat" (z. B. durch Verträge) eingeschränkt oder gar außer Kraft gesetzt werden könne.

Es lag nun, nachdem man einmal diesen Weg beschritten hatte, freilich nahe, daß die natürliche Rechtsordnung nicht nur als für den Naturzustand *gültig* erklärt wurde, sondern daß man überdies auch ihre *Geltung* als wahrscheinlich oder doch wenigstens möglich behauptete. Zu diesem Zwecke wurde z. B. die Unterscheidung des „vollkommenen" und „unvollkommenen", oder auch des „inneren" und des „äußeren" Rechts konstruiert.

Da es im Naturzustand per definitionem keinen „Oberen" gab, so mußte die zwangsweise Durchsetzung der Rechtsansprüche entweder als rechtlich ausgeschlossen erscheinen, oder sie mußte zu einer Art rechtlich erlaubten Kriegszustandes zwischen den Einzelnen führen. Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, schränkte man daher das „Recht" zur zwangsweisen Verfolgung der eigenen Rechtsansprüche ein auf die Fälle der schwereren und offenbaren Rechtsverletzung oder Rechtsbedrohung und erklärte die mit dem Recht auf Selbsthilfe versehenen Ansprüche als die „vollkommenen" oder etwa auch als die „äußeren" Rechte, während die anderen Rechte als „unvollkommen" galten[1]).

Aber auch in anderer Hinsicht kam die Tendenz zum Ausdruck, den Naturzustand als einen Rechtszustand zu erweisen. Der verbreitete naturrechtliche Optimismus, nach dem man eine Harmonie zwischen der vernünftigen und der geselligen Natur des Menschen annahm, und das mit diesem Begriff verwandte Prinzip der Sozialität[2]) zeigen deutlich das Bestreben, eine natürliche Garantie des Friedens aufzuzeigen, die allerdings meistens als mehr oder weniger mangelhaft empfunden wurde. In den Vorstellungen vom goldenen Zeitalter, die man dabei mit dem Naturzustande verband, zeigte sich die zwischen dem Naturrecht der Aufklärung und der Antike bestehende geistige Verwandtschaft; und entsprechend wurde der christlichen Tradition dadurch Rechnung getragen, daß man die Lehre vom Naturzustande mit der Vorstellung des Paradieses verknüpfte.

Es ist kein Zufall, daß gerade HOBBES, bei dem die naturrechtlichen Elemente, wie wir schon sahen, ziemlich stark zurücktreten, diesen Optimismus nicht geteilt hat. Wir fanden allerdings HOBBES in dem entgegengesetzten Vorurteil des Pessimismus befangen, und wie die optimistische Tendenz des Naturrechts mit einer willkürlichen Konstruktion der Naturrechtsordnung innerlich zusammenhängt, so besteht bei HOBBES ein analoger Zusammenhang zwischen seinen pessimistischen Vorurteilen und dem willkürlichen Absolutismus seiner Staatslehre.

Erst KANT hat den Optimismus des Naturrechts kritisch überwunden durch den allgemeinen Gedanken der grundsätz-

---

[1]) PUFENDORF, J. N. G. lib. I, c. 7, § 7; THOMASIUS, J. D. lib. II, c. 3 (vgl. aber F. J. N. lib. I, c. 5, § 23); WOLFF, J. N. I, §§ 663, 1106.

[2]) Das Prinzip der Sozialität tritt namentlich bei GROTIUS, PUFENDORF und THOMASIUS hervor; LOCKE und ROUSSEAU zeigen, ohne dieses Prinzip ausdrücklich zu verwenden, sonst im allgemeinen eine stark optimistische Tendenz.

lichen Beschränkung der Vernunft innerhalb der Natur. Er spricht von der ursprünglichen „Bösartigkeit der menschlichen Natur“ und bezeichnet deshalb den Naturzustand ähnlich wie HOBBES als einen Zustand des Krieges und der Rechtlosigkeit[1]), ohne aber hiermit nun auch das materialistische Vorurteil von HOBBES zu verbinden. Durch das Prinzip der rechtlichen Autonomie, d. h. der Gesetzgebung durch die Vernunft hat KANT die positivistische Willkür von HOBBES überwunden und die Grundlage für die kritische Rechtslehre gelegt.

§ 16.

Die Freiheit und Gleichheit im Naturzustand.

Bei aller Verschiedenheit in der Ausgestaltung der Naturrechtsordnungen bestand innerhalb der Naturrechtsschule doch Übereinstimmung darüber, daß im Naturzustande Freiheit und Gleichheit aller Menschen bestehe.

Man verstand zunächst unter der Freiheit das angeborene Recht jedes Menschen im Naturzustande, keinem anderen Menschen untertan zu sein, es sei denn, daß man selbst in diese Unterwerfung eingewilligt habe. In diesem Recht, das als *natürliche Freiheit* bezeichnet wurde, sollte also mehr liegen als eine bloß logische Konsequenz aus dem Begriff des Naturzustands. Allerdings kann im Naturzustand — da dieser durch Abstraktion vom Staate bestimmt ist — keine Unterwerfung der Einzelnen unter einen Regenten stattfinden, ohne daß der Naturzustand dadurch zugleich aufgehoben würde. Das Prinzip der natürlichen Freiheit will aber mehr besagen als diese bloße Tautologie. Kraft der natürlichen Freiheit besteht im Naturzustande nämlich ein ursprüngliches, angeborenes Recht des Menschen, keinem Regenten unterworfen zu werden gegen seinen eigenen Willen. Die natürliche Freiheit bezeichnet mit anderen Worten das Recht der im Naturzustand Befindlichen, unter den rechtlichen Bedingungen des Naturzustandes zu *verbleiben*.

Immerhin sollte die natürliche Freiheit keine Entbindung von der Unterwerfung unter das natürliche Gesetz in sich schließen. Die Naturrechtslehrer machten vielmehr darauf auf-

---

[1]) KANT, „Zum ewigen Frieden“, S. 11 und 18; — R. §§ 44, 54.

merksam, daß natürliche Freiheit nicht mit Willkür zu verwechseln sei. Aber diese Freiheit sollte doch wenigstens darin zum Ausdruck kommen, daß im Naturzustand keiner über die anderen zu richten berechtigt sei und daß keiner dem anderen Rechenschaft schulde über seine eigenen Handlungen — es sei denn, wie WOLFF sogleich hinzufügt, daß er das Recht des anderen verletze[1])!

Die Unterwerfung des Kindes unter die elterliche Gewalt suchte man mit der natürlichen Freiheit dadurch in Übereinstimmung zu bringen, daß man die Freiheit erst mit Beginn der Urteilsfähigkeit und der körperlichen Selbständigkeit des Kindes wirksam werden ließ, oder man supponierte oft sogar eine Art von Vertrag zwischen den Eltern und den Kindern.

Gegenüber der Sklaverei machte sich das Prinzip der natürlichen Freiheit geltend in der Tendenz, die Sklaverei nach dem reinen Naturrecht nur einem Einwilligenden oder einem schweren Verbrecher gegenüber für rechtlich möglich zu erklären. Allerdings konstruierte man vielfach ein Recht der Sklaverei gegenüber den Kriegsgefangenen und gegenüber Kindern von Sklaven. Schon LOCKE und THOMASIUS haben aber die Sklaverei stark eingeschränkt, und ROUSSEAU hat sie schließlich als ganzlich unvereinbar mit dem Recht bezeichnet[2]).

Mit der natürlichen Freiheit wurde das Prinzip der *natürlichen Gleichheit* verbunden.

Man verstand unter natürlicher Gleichheit zunächst nichts anderes als eine bloß logische Konsequenz aus dem allgemeinen Recht der Freiheit. Es gelten, wie THOMASIUS sagt, „alle Menschen insofern als natürlich gleich, als — mangels einer vorhergehenden menschlichen Tat oder Vereinbarung — keinem eine Gewalt über den anderen zukommt . . .[3])".

---

[1]) Man vgl. über den hiermit schematisch dargestellten Begriff der natürlichen Freiheit CORPUS JURIS, I. I, 2, 2. — Bei GROTIUS (J. B. P. lib. II, c. 17, § 17; c. 22, § 11), HOBBES (civ. c. 1, § 9, c. 14, § 3) und SPINOZA (vgl. z. B.: T. T. P., S. 181) wird der Begriff schon überall vorausgesetzt, er wird aber noch nicht eigentlich entwickelt. Bei PUFENDORF, (J. N. G. lib. II, c. 1, § 8; lib. III, c. 2, § 7) tritt das Prinzip der natürlichen Freiheit bereits stärker hervor, um schließlich bei LOCKE, WOLFF und ROUSSEAU im Vordergrund des ganzen Systems zu stehen.

[2]) LOCKE, G. c. 3; c. 6, § 9. THOMASIUS, J. D. lib. III, c. 5. ROUSSEAU, contr. soc., lib. I, c. 4.

[3]) THOMASIUS, J. D. lib. II, c. 3, § 22.

Allein, man wollte mit der natürlichen Gleichheit doch noch mehr bezeichnen als diese, mit dem Prinzip der natürlichen Freiheit als selbstverständlich gegebene Konsequenz. Aus der „Gleichheit der menschlichen Natur", die als Quelle des Naturrechts galt, schloß man nämlich ganz allgemein auf die *Gleichheit der Rechte* aller Einzelnen im Naturzustand. „Was von Natur dem einen erlaubt ist", schreibt WOLFF[1]), „das ist dem anderen auch erlaubt . . .". „Ein jeder soll die Rechte, die er für sich fordert, in gleicher Weise auch jedem anderen zugestehen[2])." Damit führt uns das Prinzip der natürlichen Gleichheit auf die charakteristische Schematisierung des Naturrechts, unter deren Einfluß auch noch KANT steht, wenn er die „angeborne Gleicheit" als die Unabhängigkeit bezeichnet, „nicht zu mehrerem von anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann; . . .[3])".

Auch hier macht sich nun wieder die mißliche Doppeldeutigkeit des Ausdrucks „menschliche Natur" geltend. Man schloß aus der Gleichheit der Menschen, die zwischen ihnen als vernunftbegabten Wesen besteht, auf das Prinzip der Gleichheit der natürlichen Rechte, um dann nach Maßgabe der verschiedenen Umstände, z. B. der Verschiedenheit des Geschlechts oder des Alters, im Aufbau des Naturrechtssystems doch wieder mannigfache Unterschiede der Rechte aufzustellen. Andererseits aber führte die einmal behauptete Gleichheit der Rechte sehr oft zu einer willkürlichen und verflachenden Schematisierung in der Betrachtung der Tatsachen, wie sie sich in der Verständnislosigkeit des Naturrechts für die rechtliche Bedeutung historischer Besonderheiten fast allgemein zeigt, — ein Mißstand, der dann im XIX. Jahrhundert die bekannte Reaktion der historischen Schule ausgelöst hat.

Mit dem Prinzip der Gleichheit der natürlichen Rechte hatte man nun allerdings noch kein Kriterium für die Bestimmung der Rechte gefunden. Denn wenn ich lediglich weiß, daß mir dieselben Rechte zukommen wie jedem anderen, so fehlt mir offenbar noch die Antwort auf die Frage, welches denn diese Rechte sind. Wenn WOLFF sagt, „daß Cajus dasselbe Recht auf

[1]) WOLFF, J. N. I, § 95.
[2]) HOBBES, civ. c. 3, § 14.
[3]) KANT, R., S. XLV.

Titius und dessen Handlungen hat, welches Titius auf Cajus und dessen Handlungen hat", so gibt dies sehr wenig Aufschluß darüber, *was* für Rechte die beiden haben. (WOLFF, J. N. I, § 143.)

Mit dieser Leerheit des Prinzips der natürlichen Gleichheit hängt es auch zusammen, wenn man die natürliche Gleichheit identifiziert hat mit dem allerdings schon aus dem bloßen Rechtsbegriffe folgenden Grundsatz der Gleichheit aller vor dem Gesetz, wonach für den einen Recht ist, was unter den gleichen Umständen auch für jeden anderen Recht ist.

Freilich fehlt es im Naturrecht nicht an Ansätzen zur Überwindung der Leerheit und des Schematismus des Gleichheitsprinzips. Schon HOBBES hat, wie wir sahen, das Prinzip der *persönlichen Gleichheit* deutlich hervorgehoben und in seine Lehre — wenigstens vorübergehend — eingeführt. Nach ihm versuchte PUFENDORF dieses Prinzip genauer zu bestimmen. Auf den Einwand, den man gegen das Prinzip der Gleichheit erhoben hatte, daß nämlich die Gleichheit von Rechts wegen z. B. die Verpflichtung nach sich ziehen müßte, jedem Bettler ein Almosen zu geben und dem Knecht die Schuhe zu putzen, wußte PUFENDORF eine sehr schöne Antwort zu geben: „In Wahrheit bleibt diese Regel ohne Schwierigkeit anwendbar, wenn man im Auge behält, daß es nicht nur eine Wagschale, sondern beide zugleich zu beachten gilt, d. h. daß ich erwägen muß nicht allein, was *mir* gefällt, sondern auch was für eine Verbindlichkeit oder Notwendigkeit dem *anderen* obliegt, und was ich, ohne Verletzung beiderseitiger Pflichten, vom anderen verlangen kann." (J. N. G. lib. II, c. 3, § 13.) PUFENDORF macht in dieser Bestimmung des Prinzips der Gleichheit allerdings noch den Fehler, daß er die Abwägung der beiderseitigen *Interessen* bei der Bestimmung der Pflicht vermengt mit der Berücksichtigung bereits bestehender *Pflichten*. Die Berücksichtigung von Pflichten kann, da sie ein Kriterium der Pflicht ihrerseits bereits voraussetzt, natürlich nicht das Kriterium sein für die Bestimmung der Pflichten.

Auch an dieser Stelle macht sich wieder der Rationalismus des Naturrechts geltend und zwar darin, daß man in dem Prinzip der persönlichen Gleichheit nicht etwa einen synthetischen — also weiter nicht beweisbaren — Grundsatz erblickte, daß man vielmehr das Gesetz der Gleichheit zu *beweisen* suchte. HOBBES konstruierte, wie wir sahen, das Prinzip der Gleichheit auf der Grundlage der formalen Friedensidee, indem er die persönliche Gleichheit zur notwendigen Bedingung des Friedens

umdeutete. Tiefer führten allerdings jene Versuche, welche dahin gingen, die persönliche Gleichheit aus der Gleichheit der Würde zu beweisen, wodurch die Vernunft den Menschen über den „Tierstand" erhebe. „Im bloßen Worte Mensch liegt, wie man urteilt, eine gewisse Würde", schreibt PUFENDORF. „Und da nun die menschliche Natur allen Menschen gleichermaßen zukommt, und auch ein soziales Leben mit dem Menschen nicht geführt werden kann, ohne daß dieser wenigstens als Mensch geachtet wird, so folgt als Gebot des Naturrechts: Ein jeder soll den anderen Menschen als Menschen achten und behandeln, als seinesgleichen von Natur oder als gleichen Menschen[1])."

§ 17.

Die naturrechtlichen Wurzeln des Kommunismus.

Der Gedanke einer ‚natürlich' bestimmten Rechtsordnung schließt notwendig die Konsequenz einer naturrechtlichen Bestimmung des Besitzes in sich. Mag diese naturrechtliche Bestimmung des Besitzes nun durch bloß logische Folgerung aus dem philosophischen Prinzip des Naturrechts versucht werden, oder mag man zu dieser Bestimmung auch die aus der ‚Natur der Umstände' geschöpften Gründe heranziehen, so kann jedenfalls die Idee des Naturrechts doch nur dann festgehalten werden, wenn eine natürliche Bestimmung der Eigentumsverhältnisse sich auf irgendeine Weise als möglich erweist. Können dagegen Regeln, durch welche die rechtlich notwendige Ausschließung im Gebrauch der Sachen natürlich bestimmt wird, nicht gefunden werden, so ist damit zugleich auch an der entscheidenden Stelle die Unmöglichkeit des Naturrechts dargetan. Denn da die Rechtsverhältnisse zwischen vernünftigen in der Natur stehenden Wesen sich in der rechtlichen Ausschließung beim wechselseitigen Gebrauche der Sachen (im weitesten Sinne des Wortes) zeigen, so wäre, wenn die Unmöglichkeit einer naturrechtlichen Bestimmung des Besitzes fest-

---

[1]) PUFENDORF, J. N. G. lib. III, c. 2, § 1; man vgl. auch THOMASIUS, J. D. lib. II, c. 3, § 15. — Eine ausgesprochen rationalistische Ableitung des Prinzips der Gleichheit versuchte ROTTECK, der aus dem Rechtsbegriffe die Notwendigkeit der gleichen größtmöglichen Freiheit für alle Rechtsgenossen logisch folgern zu können glaubte. (a. a. O., S. 18—28.)

stünde, die Notwendigkeit einer positiven, d. h. willkürlichen Bestimmung des Rechts ein für alle Mal erwiesen.

Deshalb ist es sehr wohl verständlich, daß die Vertreter des Naturrechts nicht nur darauf besondere Aufmerksamkeit verwendeten, ausführliche Regeln über das Eherecht, über die Rechtsverhältnisse zwischen Eltern und Kindern, über Körperverletzung, Notwehr u. s. w. zu ergründen, sondern daß insbesondere auch der Erforschung einer naturrechtlichen Ordnung des Besitzes (im engeren Sinne des Wortes) eine peinliche Sorgfalt geschenkt wurde.[1])

Indem wir diese Frage nunmehr ins Auge fassen, gelangen wir zum Hauptproblem unserer Untersuchung und Vergleichung.

Hinsichtlich der Ordnung der Besitzesverhältnisse im Naturzustand hat das Naturrecht schon früh die Lehre von der *communio primaeva*, vom ursprünglichen Gemeinrecht an Sachen ausgebildet. „Gott hat dem Menschengeschlecht gleich mit Erschaffung der Welt allgemein das Recht auf die Sachen niederer Art gegeben", schreibt GROTIUS[2]), „und das geschah noch einmal, als die Welt nach der Sintflut wieder hergestellt worden war. . . . So kam es, daß ein jeder Mensch alsbald zu seinem Gebrauch aufraffen konnte, was er wollte, und verzehren durfte, was er verzehren konnte. Und eine solche Ausübung des allgemeinen Rechts stand damals an Stelle des Eigentums. Denn was dergestalt ein jeder aufgerafft hatte, das konnte ihm ohne Unrecht ein anderer nicht mehr wegnehmen."

Dieser Gedanke der naturrechtlichen Bestimmung des Besitzes durch ein gemeinsames Gebrauchs- und Besitzesrecht der im Naturzustand Befindlichen ist später von THOMASIUS weiter entwickelt worden, nachdem zunächst PUFENDORF, der die communio primaeva dem Namen nach zwar in sein System eingeführt und ausführlich behandelt hatte, der naturrechtlichen Bestimmung des Besitzes gegenüber allgemein eine mehr ablehnende Stellung eingenommen hatte[3]). THOMASIUS

[1]) Auch hier ist es für das Zurücktreten der naturrechtlichen Tendenz bei HOBBES bezeichnend, daß HOBBES sich diesen Bestrebungen nicht angeschlossen hat. Die rechtliche Bestimmung der Eigentumsverhältnisse ist nach seiner Lehre positiver Natur. Vgl. civ. c. 6, § 15.

[2]) GROTIUS, J. B. P. lib. II, c. 2, § 2, 1.

[3]) PUFENDORF J. N. G., lib. IV, c. 4.

stützt seine Lehre zunächst auch wieder auf die Bibel[1]) und er bezeichnet wie schon PUFENDORF die communio primaeva auch als eine *negative* Gemeinschaft. Damit soll ausgedrückt werden, daß in ihr weder ein Privateigentum, noch ein eigentliches Gemeineigentum von Genossenschaften (communio positiva) besteht, daß die communio primaeva also kein ausschließliches Recht einer Gemeinschaft im Verhältnis zu Außenstehenden darstellt. Vielmehr sind die Sachen in der communio primaeva res nullius, d. h. sie sind *niemandem zu eigen*. Aber THOMASIUS unterscheidet sich von PUFENDORF nun dadurch, daß nach seiner Lehre die communio primaeva über diese bloße Verneinung des Privateigentums und des gemeinschaftlichen Eigentums hinaus doch eine natürliche Bestimmung der Rechtsverhältnisse darstellen soll. „Die communio schließt", wie THOMASIUS lehrt[2]), „ein gleiches Gebrauchsrecht der gemeinsamen Sachen in sich; aber dies ist alles so zu verstehen, daß aus dem Recht der Einzelnen auf die gemeinsamen Sachen nicht ein solches Recht entstehe, wie das Recht aller auf alles von HOBBES, welches den elenden Zustand des allgemeinen Krieges herbeiführen würde." Nach Ergreifung einer Sache durch den einen werden nämlich, wie schon GROTIUS sagte, die übrigen in der ursprünglichen Gemeinschaft vom Besitz der Sache rechtlich ausgeschlossen, und THOMASIUS bezeichnet diese Ausschließung nun bestimmter und eingehender als GROTIUS: Während mit der Ergreifung einer *verbrauchbaren Sache* zum Zwecke des „gegenwärtigen *Ver*brauchs" das Gebrauchsrecht der übrigen Menschen dauernd erlischt, so schließt der *Ge*brauch einer *nicht verbrauchbaren Sache* die anderen nur während der Dauer des Gebrauchs aus. Das Recht des Besitzers ist hier ein „Augenblicksrecht". Nach erfolgtem Gebrauch lebt deshalb das gemeinsame Recht aller auf den Gebrauch der Sache hier wiederum auf. Ein jeder kann, wenn er von der Sache Besitz nimmt, die übrigen nun seinerseits rechtlich ausschließen während der Dauer seines Gebrauchs. THOMASIUS nennt eine solche Gemeinschaft eine „gemäßigte communio": In ihr besteht nur an „fruchttragenden Sachen" (an Produktionsmitteln) ein vollständiges Gemeinrecht; an den Produkten dagegen ist ein „gewisses Eigentum" möglich, ein Eigentum, das aller-

[1]) THOMASIUS, J. D. lib. II, c. 10, § 59 ff. — In seinem, mit den „Fundamenta juris naturalis" herausgegebenen Nachtrag hat TH. diesen Zusammenhang dann fallen lassen.

[2]) THOMASIUS, J. D. lib. II, c. 10, § 86.

dings in der communio primaeva nur für den Zweck des gegenwärtigen Verbrauchs gegeben ist. Soll das Eigentum dagegen auch für die Dauer, also an aufzubewahrenden Produkten gelten, so ist hierzu ein allgemeiner Vertrag, d. h. eine positive Bestimmung nötig.

Auf der hiermit gegebenen Grundlage hat schließlich CHRISTIAN WOLFF eine ausführliche Lehre von der communio primaeva entwickelt. Er macht sich bei der Begründung dieses Rechts von jeder Berufung auf die Bibel frei und sucht die naturrechtliche Notwendigkeit der ursprünglichen Sachengemeinschaft aus der natürlichen Gleichheit der Rechte zu beweisen: Zufolge dieser Gleichheit, sagt WOLFF, haben alle Menschen dasselbe Recht auf diejenigen Sachen, die sie gebrauchen können. Da nun aber diejenigen Sachen gemeinsam heißen, auf welche allen dasselbe Recht zusteht, so folgt, daß von Natur aus eine ursprüngliche Sachengemeinschaft zwischen allen Menschen besteht[1]).

WOLFF hält an der von THOMASIUS gemachten Unterscheidung zwischen den verbrauchbaren und den nicht verbrauchbaren Sachen fest und betrachtet im Sinne von THOMASIUS die communio primaeva als eine „gemäßigte Gemeinschaft". Während aber THOMASIUS nur die *formelle* Bestimmung des Rechts in der communio durch Besitzergreifung und Gebrauch der Sachen ins Auge gefaßt hatte, sucht nun WOLFF noch nach Normen, welche die bei der Besitznehmung der Sachen entstehenden *materiellen Interessenkollisionen* lösen sollen. Diese Regeln — deren Anwendbarkeit kraft der natürlichen Freiheit allerdings der Beurteilung der Einzelnen überlassen bleibt — sind nichts anderes als ein Versuch, dem Prinzip der persönlichen Gleichheit auf dem Gebiet der Güterverteilung Ausdruck zu verschaffen. Zunächst stellt WOLFF fest, daß „die natürliche Gleichheit der Menschen nach der Identität ihres Rechts auf das, was sie *brauchen*, nicht aber nach der *Quantität* der Dinge, die ein jeder für seine Zwecke nötig hat", zu beurteilen sei (J. N. II, § 7), womit der Schematismus der Lehre von der natürlichen Gleichheit einigermaßen eingeschränkt wird. „Wer mehr bedarf, dem ist auch von Natur aus erlaubt, mehr Sachen zu gebrauchen, als demjenigen erlaubt ist, welcher weniger bedarf." (J. N. II, § 28.) Dabei soll als Regel gelten: „Wer weiß, daß andere gewisse Sachen zur Notdurft des Lebens entbehren, dem ist nicht

[1]) WOLFF, J. N. II, § 7.

erlaubt, diese Sachen zum Nutzen und zur Freude des Lebens zu gebrauchen ... Und da jedermann zugibt, daß die Annehmlichkeit des Lebens den bloßen Vergnügungen vorgeht, so ist es auch nicht erlaubt, Sachen zur Freude des Lebens zu gebrauchen, von denen man weiß, daß sie anderen zum Nutzen des Lebens fehlen." (J. N. II, § 101.) Ferner ist „in der communio primaeva kein Gebrauch erlaubt, der dahin geht, den Bestand an Sachen, wie er dem allgemeinen Bedürfnis angemessen ist, zu vermindern". (J. N. II, § 102.)

Wir wollen auf die sehr umständliche Regelung, die WOLFF für die communio primaeva ausgeführt hat, hier nicht näher eingehen. Unser Interesse verdienen aber noch die treffenden Bemerkungen, welche sowohl WOLFF als auch andere Vertreter des Naturrechts hinsichtlich der Möglichkeit der *Durchführung des Kommunismus* gemacht haben. Schon GROTIUS hatte auf zwei wesentliche Momente aufmerksam gemacht, die als Bedingungen des Kommunismus in Betracht kommen: die Primitivität des Lebens und geringe Dichte der Bevölkerung einerseits und eine religiöse oder persönliche Verbindung zwischen den Gemeinschaftern andererseits[1]). WOLFF hat diese Verhältnisse dann näher untersucht: „Bei mäßiger Bevölkerung und Vermehrung", schreibt er sehr schön (J. N. II, § 77.), „kann der ursprüngliche Kommunismus unter primitiven Lebensverhältnissen ohne Menschenliebe bestehen. Bei Übervölkerung dagegen kann der Kommunismus nicht einmal unter solch einfachen Verhältnissen bestehen, wenn die Menschenliebe fehlt; und er kann überdies auch bei mäßiger Bevölkerung und Vermehrung dann nicht bestehen, wenn die Menschen Bequemlichkeit und Vergnügen für das Leben wünschen."[2])

Insbesondere gab das Verhältnis zwischen *Arbeit und Konsumtion* den Vertretern des Naturrechts Anlaß, auf besondere Schwierigkeiten, die mit dem Kommunismus verbunden sind, aufmerksam zu machen. Das Fehlen von „Gerechtigkeit und Liebe" führt in der communio, wie GROTIUS sagt, dazu, „daß weder bei der Arbeit noch bei der Konsumtion der Produkte die geschuldete Gleichheit beobachtet wird[3])", und auch PUFENDORF machte Bedenken geltend hinsichtlich der Ungleichheit, die in der vollständigen communio besteht

[1]) GROTIUS lib. II, c. 2, § 2.

[2]) Man vgl. hierzu die Untersuchungen, welche neuerdings OPPENHEIMER („Kapitalismus, Kommunismus und wissenschaftlicher Sozialismus") über die Durchführbarkeit des Kommunismus angestellt hat.

[3]) GROTIUS, J. B. P. lib. II, c. 2, § 2, 4.

zwischen denjenigen einerseits, die produktive Arbeit leisten, und den Müßiggängern andererseits, welche sich die gemeinsamen Güter zustatten kommen lassen.[1]) THOMASIUS, der zunächst diesen Bedenken gefolgt war, wies später auf eine mögliche „Ordnung zwischen Arbeit und Genuß“[2]) hin, deren Beobachtung diese Schwierigkeiten vermeide, und WOLFF hat die Grundlage dieser „Ordnung zwischen Arbeit und Genuß“ in einer mit der communio primaeva verbundenen *Arbeitspflicht* erblickt: „In der communio primaeva sind alle verpflichtet, zu arbeiten; keinem ist erlaubt, müßig zu sein . . .“. Dabei ist jeder verpflichtet, „diejenige Arbeit zu leisten, die am meisten nötig ist, und die er richtig ausführen kann“.[3])

Während einerseits in dieser Weise die Bedingungen der Möglichkeit des Kommunismus objektiv untersucht wurden, bestand andererseits die deutliche Tendenz, den Naturzustand — der meistens mit der Vorstellung eines Urzustands der Gesellschaft verbunden wurde — so darzustellen, daß in ihm die Bedingungen der Durchführbarkeit des Kommunismus als erfüllt gelten konnten. Und dabei wurden nun nicht allein historische Hinweise verwendet, welche auf einen früheren Kommunismus schließen ließen, sondern es machte sich auch hier jene Idealisierung des Naturzustandes geltend, auf die ich bereits hingewiesen habe. „Willig brachte die Erde alles hervor, und die Arbeit war damals noch keine Beschwerde“, schreibt THOMASIUS[4]), „denn die Natur ist mit wenig zufrieden, und der Luxus war verbannt. Da gab es keinen Streit und keinen Neid.“

In den modernen Lehren von der gesetzmäßigen Entwicklung der Menschheit im Laufe der Geschichte und in den Vorstellungen vom Absterben des Staates innerhalb der zukünftigen kommunistischen Wirtschaftsepoche wirken noch heute jene alten Ideen eines kommunistischen Naturzustands nach, nur daß das goldene Zeitalter jetzt nicht mehr am Anfang, sondern am Schlusse der Entwicklung steht!

---

[1]) PUFENDORF, J. N. G. lib. IV, c. 4, § 9.
[2]) THOMASIUS, J. D. lib. II, c. 10, § 98 (Anmerkung).
[3]) WOLFF, J. N. II, §§ 41, 42.
[4]) THOMASIUS, J. D. lib. II, c. 10, § 73; man vgl. auch ROUSSEAU, I.

§ 18.

Die naturrechtlichen Wurzeln des Liberalismus.

Die Idee des naturrechtlichen Kommunismus war, unbeschadet aller Besonderheiten in der theoretischen Begründung dieses Rechts, fast stets dem Gedanken der *Gleichheit* entnommen worden. Während man in der Einführung des Privateigentums die eigentliche Ursache der sozialen Ungleichheit erblickte, sah man im allgemeinen in der communio primaeva die Gleichheit so verwirklicht, wie dies dem reinen Naturrecht entsprach.

Allein, mit der Vermehrung der Bevölkerung und mit der Steigerung und Verfeinerung der Bedürfnisse war dann, wie man lehrte, die Durchführbarkeit des ursprünglichen Gemeinrechts in Frage gestellt worden, und namentlich die wachsende Notwendigkeit der Arbeit schien eine friedliche Gemeinschaft auf jener Grundlage immer mehr ausgeschlossen zu haben. Deshalb machte man gegenüber der communio mit Nachdruck nunmehr das Ideal des *Friedens* geltend und lehrte, daß das Naturrecht die Aufhebung der ursprünglichen Gemeinschaft im Laufe der Entwicklung dringend „angeraten" oder sogar geboten habe.[1])

Zu solchen rein negativen Vorbehalten gegenüber dem natürlichen Gemeinrecht trat nun aber noch ein selbständiger Vorstellungskreis hinzu, aus dem die Idee eines *natürlich bestimmten, individualistischen Eigentums* entsprang, die jetzt gegen die Werbekraft des naturrechtlich-kommunistischen Gedankens ins Feld geführt wurde.

Im Prinzip der *natürlichen Freiheit*, welche neben der Gleichheit das Grundrecht der Naturrechtsordnung bilden sollte, war nämlich mehr enthalten als eine bloße Negation persönlicher Unterwerfung: Es wurde mit dieser Idee noch der positive Gedanke eines individualistischen Souveränitätsrechts verbunden, dem die Vorstellung einer auf der vernünftigen Autonomie und den natürlichen Kräften beruhenden Persönlichkeit zu Grunde lag. Da man den Begriff des Rechts im

[1]) GROTIUS, J. B. P. lib. II, c. 2, § 2. PUFENDORF, J. N. G. lib. IV, c. 4, insbes. §§ 4—7. THOMASIUS, J. D. lib. II, c. 10, §§ 98, 104. WOLFF, J. N. II, § 89; I, § 129.

Naturrecht fast allgemein mit dem der Erlaubnis oder der Befugnis vermengte, und da außerdem die natürlichen Triebe und Kräfte nur ungenügend von der Vernunft unterschieden wurden, so lag ja der Gedanke nahe, in der Bestimmung der Rechtsverhältnisse von einem Urrecht der Freiheit oder der Persönlichkeit auszugehen, das die freie Verfügung eines jeden über seinen Körper und seinen Geist umfaßte. Ansätze zu dieser Gedankenrichtung finden sich schon bei HOBBES; sie wurden später von SPINOZA auf der Grundlage des in seiner Ethik dargestellten Ideals der Freiheit in kräftiger Weise weiter entwickelt. Und LOCKE und WOLFF waren es dann, die in der Konsequenz dieser Richtung eine vollständige Naturrechtstheorie des Eigentums entfalteten, unter deren Einfluß noch KANT und z. B. die 1829 erschienene, schon erwähnte Naturrechtslehre ROTTECKS steht.

Dieser Theorie des naturrechtlichen Eigentums lag die Vorstellung einer natürlichen Erweiterung der Macht der Persönlichkeit auf die Sphäre der äußeren Dinge zu Grunde: In der Konstruktion einer naturrechtlich ausgezeichneten Verbindung der Sachen mit der Persönlichkeit wurde das Urrecht der Freiheit zu einem individualistisch verstandenen Eigentum ausgedehnt.

LOCKE hat das auszeichnende Merkmal für die naturrechtliche Bestimmung des Eigentums in der *Arbeit* erblickt. Es trägt nach LOCKE „der Mensch das große Fundament des Eigentums in sich selbst, da er Meister und Eigentümer seiner eigenen Person, all seiner Handlungen und seiner ganzen Arbeit ist“[1]). Als Ausgangspunkt seiner Argumentationen wählt LOCKE die auch von ihm anerkannte communio primaeva. Und er sucht nun zu zeigen, „wie die Menschen verschiedene Teile dessen, was ihnen Gott gemeinsam gegeben hat, zu eigen besitzen und genießen können, ohne daß eine förmliche Übereinkunft unter allen, die von Natur aus gleiches Recht besitzen, stattfand“. (G. c. 4, § 1.) „Wenn die Erde und alle niedrigen Geschöpfe noch Gemeingut sind und allen Menschen allgemein gehören, so hat doch schon ein jeder ein besonderes Recht über seine eigene Person, über welche kein anderer irgend einen Anspruch erheben kann. Die Arbeit seines Körpers und das Werk seiner Hände sind — so können wir sagen — sein eigenes Gut. Alles, was er aus dem Naturzustand herausgezogen hat durch seine Mühe und seinen Fleiß, gehört ihm

[1]) LOCKE, G. c. 4, § 20.

allein: denn, da diese Mühe und dieser Fleiß einzig und allein seine Mühe und sein Fleiß waren, so könnte niemand ein Recht haben auf das, was erworben worden ist durch eben diese Mühe und diesen Fleiß — wenigstens dann nicht, wenn für die anderen noch genügend ähnliche und gleichfalls gute Sachen in der Gemeinschaft verbleiben." (c. 4, § 3.) In diesem letzten Vorbehalt macht sich, wie man sieht, gegenüber dem eben eingeführten Prinzip der Eigentumsbestimmung immerhin noch eine Einschränkung geltend, die dem Grundsatz der Gleichheit entnommen ist. LOCKE sucht aber die Bedenken, die sich hieraus ergeben könnten, zu zerstreuen: „Wenn wir den Überfluß an natürlichen Vorräten betrachten, den es von alters her in der Welt gibt, ferner die kleine Zahl derer, die sie benützen können und für die sie bestimmt sind, und wenn wir bedenken, wie wenig ein Einzelner zum Nachteil der übrigen sich zueignen kann, besonders, wenn er sich in den Schranken hält, welche die Vernunft denjenigen Dingen gesetzt hat, die man benützen darf: dann wird man erkennen, daß es kaum Gründe zu Klagen und Zwisten zu befürchten gibt über das Eigentum an Gütern, das dergestalt bestimmt wurde." (G. c. 4, § 7.) In Hinsicht auf den Naturzustand suchte LOCKE also sein Prinzip des Eigentums durch die Annahme einer idealen *Harmonie der Interessen* mit dem Grundsatz der Gleichheit zu versöhnen. Die Rechtlichkeit der späteren Ungleichheit erklärt er dann durch die Konstruktion einer allgemeinen *Übereinkunft* und argumentiert dabei folgendermaßen: Die Ursache dieser Ungleichheit ist der Handel, mittelbar also das Geld. Zur Einführung des Geldes bedurfte es aber einer allgemeinen Übereinkunft. Daraus folgt, „daß mit notwendiger Konsequenz diese selbe Übereinkunft ungleiche und unproportionierte Besitztümer zugelassen hat". (c. 4, § 25.)

Wir sehen, daß die Lehre vom ursprünglichen Kommunismus bei LOCKE eigentlich nur den Zweck hatte, der naturrechtlichen Ableitung des unbeschränkten Eigentums einen idealen Hintergrund zu bieten. Und diese Tendenz LOCKEs steht im Naturrecht keineswegs vereinzelt da; sie ist in mehr oder weniger ausgeprägter Form allgemein vorhanden: *Aus dem Extrem des naturrechtlichen Kommunismus geht das Extrem des liberalistisch-individualistischen Eigentums hervor.*

GROTIUS und PUFENDORF begründeten das Privateigentum zwar nur insofern mit Hilfe der communio primaeva, als sie einen durch ausdrückliche oder stillschweigende Übereinkunft ‚legitimierten' Übergang von der communio zum

Privateigentum annahmen. LOCKE und auch THOMASIUS (in seiner späteren Schrift) haben diese Übereinkunft dann aber ausgeschaltet.[1]) Und selbst die ausführliche Darstellung der communio primaeva bei WOLFF sollte schließlich nur zur Begründung des Privateigentums dienen, wie dies WOLFF selbst sagt! (J. N. II, praef.)

Wo diese Ableitung des Privateigentums aus der communio dergestalt ohne Zuhilfenahme einer Übereinkunft versucht wurde, da mußte allerdings konsequenter Weise die Voraussetzung zugelassen werden, daß das Naturrecht des Privateigentümers das ursprüngliche Naturrecht des bloßen Besitzers ‚überwiege': Durch den Rechtsbruch desjenigen, der das ursprünglich gemeinsame Gebrauchsrecht verletzte — indem er z. B. von den gemeinsamen Früchten einen Teil für seinen künftigen Bedarf einheimste und den Bodenbesitzer vertrieb, der sich auf dem selbst schon früher okkupierten Grundstück eingenistet hatte — durch diesen Rechtsbruch ist ein ‚modifiziertes Naturrecht' entstanden, zu dessen Begründung man nun das Prinzip der *Freiheit* verwendete, um die Beweiskraft der *Gleichheit* gleichsam auszuschalten: Der durch das neue Recht ausgezeichnete Besitzer handelt nun nicht mehr „gegen das Recht der anderen, was immer er auch über die Sache verfügen mag. Denn von Natur sind alle Menschen frei, und keiner ist gehalten, dem anderen Rechenschaft zu geben über seine Handlungen — solange er nichts gegen das Recht des anderen tut." (WOLFF, J. N. II, § 117.)

KANT hat die communio primaeva als eine Erdichtung bezeichnet, und hierin kommt ohne Zweifel seine Tendenz zur Loslösung vom naturrechtlichen Dogmatismus zum Ausdruck. Allein, die „ursprüngliche Gemeinschaft", die KANT der abgelehnten „uranfänglichen Gemeinschaft" gegenüberstellt, steht der communio primaeva vielleicht nicht so fern, wie KANT selbst glaubt. So hat sich denn auch KANT von dem Gedanken einer naturrechtlichen Bestimmung des Besitzes noch nicht frei gemacht; seine Rechtslehre steht noch unter dem vollen Einfluß des naturrechtlichen Liberalismus.

[1]) GROTIUS, J. B. P. lib. II, c. 2, § 5. PUFENDORF, J. N. G. lib. IV, c. 4. THOMASIUS, F. J. N. lib. II, c. 10, § 8, Anmerkung.

KANT geht aus vom Urrecht der Freiheit, von der „Qualität des Menschen, sein eigener Herr zu sein“ (R. XLV), und nun stellt er sich die charakteristische Frage: Wie ist ein *äußeres* Mein und Dein *möglich*? (R. 51 f., 63.) „Das rechtlich Meine ist“ nach der Definition KANTS nämlich „dasjenige, womit ich so *verbunden* bin, daß der Gebrauch, den ein anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädieren würde.“

Von diesem Standpunkte aus erscheint für KANT nun zwar die Frage einfach, inwiefern derjenige, welcher mich in meinem „physischen Besitze“ stört, ursprünglich mein Recht verletzt. Denn, wer mir z. B. „einen Apfel aus der Hand winden oder mich von meiner Lagerstätte wegschleppen wollte, würde mich ... freilich in Ansehung des *inneren* Meinen (der Freiheit) ... lädieren“. (R. 59 f.) Die Schwierigkeit fängt indessen dort an, wo nach der Ansicht KANTS das „*äußere* Meine“ beginnt, wo nämlich ein anderer mein Recht verletzt dadurch, daß er eine Sache gebraucht, die ich *nicht* physisch besitze. Denn hier fehlt augenscheinlich die *Verbindung* der Sache mit meiner Person, die Verbindung, wie sie im Begriff des ‚Meinen‘ liegt. Also setzt, so schließt KANT, das äußere Meine, um sich als möglich zu erweisen, noch einen *anderen* als den bloß „physischen Besitz“ voraus, es setzt einen „*intelligibeln Besitz*“ voraus, durch welchen die ursprüngliche Freiheit zum Eigentum ausgedehnt wird.

Dieser intelligible Besitz entsteht nach der Lehre KANTS durch Erstokkupation. Durch Okkupation wird nämlich schon im Naturzustand ein „provisorisches äußeres Mein und Dein“ bestimmt, das durch die bürgerliche Verfassung garantiert und zum „peremptorischen Besitz“ erhoben wird. (R. 74.) Der Beweis, auf den dieses naturrechtliche Eigentumsprinzip gestützt wird, erfolgt bei KANT einerseits durch eine auf der Grundlage des „rechtlichen Postulats der praktischen Vernunft“ (R. 56 ff.) vollzogene quaternio terminorum und andererseits durch Verwendung der Vertragsidee in Verbindung mit der Lehre von der „ursprünglichen Gemeinschaft“.

§ 19.

Die naturrechtlichen Wurzeln der Demokratie.

In den Ideen der communio primaeva und des natürlichen Eigentums hatte das Naturrecht die Prinzipien der Gleichheit

einerseits und der Freiheit andererseits auf das soziale Leben bezogen, um die Rechtsverhältnisse zwischen den Einzelnen in der Gesellschaft natürlich zu bestimmen. Dabei hatte man die Konstruktion des ursprünglichen Kommunismus im allgemeinen als Mittel verwendet, um die Legitimität des Privateigentums naturrechtlich zu beweisen, wennschon der Übergang vom ‚reinen' zum ‚modifizierten' Naturrecht mannigfache Schwierigkeiten bereitete.

Eine ähnliche Rolle, wie sie die communio primaeva gegenüber dem naturrechtlichen Eigentum einzunehmen hatte, spielte nun die allgemeine Lehre vom Naturzustand — und zwar namentlich die Lehre von der natürlichen Freiheit — auch für die *Begründung des Staates*. Die Konsequenz, die sich aus dem Gedanken einer natürlichen Rechtsordnung und eines natürlichen Rechtszustands ergibt, hätte zwar das Naturrecht eigentlich zum Ideal des *Anarchismus* führen müssen. Allein, man zog eine derartige Konsequenz nicht, sondern es wurde auf der Grundlage der natürlichen Rechtslehre eine Staatstheorie entwickelt. Als Kompromiß — entsprungen aus dem inneren Widerspruch, der hierin lag — erscheint die im Naturrecht zu allgemeiner Herrschaft gelangte *Theorie des Staatsvertrages*, die gleichsam eine Staatstheorie in gemilderter Form darstellt.

Dieser Theorie lag der Gedanke zu Grunde, daß die Unterwerfung der Einzelnen unter die staatliche Macht — deren Notwendigkeit man freilich allgemein bejahte — nur durch die *Einwilligung* der Einzelnen rechtlich möglich sei. Man gelangte, indem die historische und die rechtliche Begründung des Staates vermengt wurden, zu der Ansicht, daß der Staat durch Vertrag entstanden und damit als rechtmäßige Einrichtung zugleich begründet worden sei. Durch diesen Vertrag hatten die Einzelnen die natürliche Freiheit ganz oder teilweise veräußert, und es war der Naturzustand durch Einführung des „bürgerlichen Zustands" aufgehoben worden.

Wir können die außerordentlich mannigfaltigen Theorien, in denen das Naturrecht den Gedanken des Staatsvertrags zu entwickeln und von seinen Widersprüchen zu befreien suchte, hier nicht eingehend betrachten. Ich muß mich darauf beschränken, einige Momente, die in unserem Zusammenhang von Bedeutung sind, hervorzuheben.

Die Idee des Staatsvertrages geht zurück auf das Prinzip der natürlichen Freiheit. Insofern man aber dieses natürliche Recht als veräußerlich betrachtete, lag im Vertragsgedanken an und für sich kein Hindernis, unter Umständen auch eine vollständige Veräußerung der Freiheit der Einzelnen anzunehmen. Dagegen widerspricht dem Prinzip des Staatsvertrags ganz offenbar jene verbreitete Lehre, daß durch den Vertrag auch die am Vertragsschlusse Unbeteiligten verpflichtet werden sollten: Die Voraussetzung einer derartigen Ausdehnung der Verpflichtung ist ohne willkürliche Verletzung des Vertragsgedankens gar nicht möglich.

Wenn man daher das Vertragsprinzip von Widersprüchen frei halten wollte, so mußte man wenigstens eine einmalige Einwilligung *jedes* Einzelnen in die staatliche Unterwerfung zur rechtlichen Bedingung dieser Unterwerfung machen, und man mußte ferner diejenigen Maßnahmen der Behörden, durch welche die im Vertrag etwa festgelegten Grundsätze abgeändert werden sollten, an eine besondere Einwilligung der Staatsbürger knüpfen.

In dieser Richtung hat vor allem LOCKE die Vertragstheorie auf eine einheitliche und wohldurchdachte Form gebracht. Er erklärte, indem er die Ideen des *Liberalismus* auf das Gebiet der Politik übertrug, daß ohne eine ausdrückliche Einwilligung kein Mensch jemals als Untertan dem Staate rechtlich unterworfen werden könne. (G. c. 7, §§ 27, 28.) Und hieraus zog er dann den Schluß, daß kein Mensch als Untertan eines Staates betrachtet werden dürfe, bevor er das Alter seiner natürlichen Mündigkeit erreicht habe. Alsdann sollte er frei wählen können, unter welcher Regierung er leben wolle. Bis zum Alter der Mündigkeit aber befinde sich jeder unter der Vormundschaft seines Vaters — ein Rechtsverhältnis, für welches nach LOCKE das reine, durch den Staat unantastbare Naturrecht maßgebend war. (c. 8, § 24.) Die Funktion des Staates bleibt nach LOCKE auf den Schutz des naturrechtlichen Eigentums, der natürlichen Familienverhältnisse und des Lebens beschränkt. Bricht die Regierung die vertraglich bestimmten Grundgesetze des Staates, so hebt sie ihre Kompetenz dadurch unmittelbar auf. (c. 12, § 1 i. f.)

Während diese Lehre Gewicht legte darauf, daß der Vertragsgedanke auch nach der Einführung des Staates bleibend Anwendung finden müsse, und im übrigen den Inhalt der abzuschließenden Verträge ziemlich offen ließ, suchte man nach einer anderen Richtung hin den Widersprüchen, auf welche die

Vertragstheorie führte, dadurch auszuweichen, daß man einen durch das Naturrecht *festgelegten Vertragsinhalt* konstruierte, und zwar in der Weise, daß die Zustimmung der am Vertragsschlusse Unbeteiligten gewissermaßen als selbstverständlich vorausgesetzt werden konnte, weil der Zustand der Freiheit und Gleichheit durch *diesen* Vertrag nicht aufgehoben werden sollte. Dies ist der Gedanke, welcher der von ROUSSEAU ausgebildeten eigentlichen *demokratischen Doktrin*, der Lehre von der „*bürgerlichen Gleichheit und Freiheit*" zu Grunde liegt.

ROUSSEAU stellt die Aufgabe folgendermaßen: „Es ist eine Form der Gesellschaft zu finden, welche mit der vollen gemeinsamen Macht die Person und Güter jedes Genossen verteidigt und schützt, und in welcher jeder, mit allen verbunden, doch nur *sich selbst gehorcht* und *frei bleibt*, so wie er es vorher war." (C. S., Seite 247.) Diese Bedingung ist nach der Ansicht ROUSSEAUS dadurch erfüllt, daß das Volk, welches sich zur Begründung des Staates vereinigt, die Staatsherrschaft behält, indem es die Gesetzgebung selbst dauernd ausübt. In einem solchen Staate wird „bürgerliche Freiheit" herrschen, d. h. keiner wird durch ein Gesetz verpflichtet sein, es sei denn, er habe selbst zu diesem Gesetz seine Stimme abgeben können. Und es wird ferner „bürgerliche Gleichheit" bestehen, denn keiner ist einem anderen untertan, sondern alle gehorchen lediglich dem „allgemeinen Willen", der durch Mehrheitsbeschluß der stimmfähigen Bürger festgestellt wird[1]).

Es ist bemerkenswert, daß ROUSSEAU die naturrechtliche Legitimität der *Demokratie* fast mit denselben Argumenten verfochten hat, welche bereits von HOBBES zur Verteidigung der *absoluten Monarchie* ins Feld geführt worden waren. Schon HOBBES hatte nämlich die ROUSSEAUsche These vertreten, daß „niemand durch eine Verbindlichkeit gehalten wird, die nicht aus seiner eigenen Tat hervorgeht, weil von Natur aus alle Menschen dieselbe Freiheit haben". (Lev. S. 107.) Und obwohl HOBBES nun durch den Staatsvertrag (dessen Inhalt wie bei ROUSSEAU so auch nach seiner Lehre durch das Naturrecht von vornherein festgelegt ist) eine absolute Herrschaft des Staatsoberhauptes entstehen ließ, so behauptete er dennoch, daß hiermit die natürliche Freiheit der Einzelnen nicht eingeschränkt werde (Lev. S. 108.), insofern nämlich, als

---

[1]) ROUSSEAU, C. S., S. 248, 259, 262 ff., 214 f. KANT, R. 195 f., 198 f. Man vgl. ferner SPINOZA, T. T. P. 179 ff. WOLFF, J. N. VIII, §§ 146, 159.

im Willen des Regenten ja der Wille des Einzelnen enthalten sei: Denn die Einzelnen hätten sich durch den Vertrag zum Urheber des Herrscherwillens gemacht. Da nun aber dem Einwilligenden kein Unrecht geschehe, so sei klar, daß auch durch die staatlichen Gesetze keinem Bürger Unrecht geschehen könne.

Ganz ähnlich zieht auch ROUSSEAU aus der Voraussetzung, daß der Einzelne sich an der Abstimmung über ein Gesetz beteiligen konnte, den Schluß, daß er sich das Gesetz selbst vorgeschrieben habe. (C. S., Seite 251.) Es kann daher, so schließt ROUSSEAU weiter, in der Demokratie keine ungerechten Gesetze geben, „da keiner gegen sich selbst ungerecht ist". (Bei HOBBES: volenti non fit iniuria.) Die Frage aber, ob nicht ein Widerspruch darin liege, daß eine Person frei und zugleich den Gesetzen unterworfen sei, falle im demokratischen Staate dahin, weil dort die Gesetze „nichts anderes sind als die Niederschrift unseres Willens". (C. S., 263.) Ganz ähnlich hatte auch schon HOBBES argumentiert: „In der Unterwerfung ist sowohl die Verpflichtung als die Freiheit eingeschlossen." (Lev. 107.) Und HOBBES hatte ja auch an anderer Stelle darauf hingewiesen — und durch diese weise Einsicht allein unterscheidet er sich letzten Endes vielleicht von ROUSSEAU — daß das Prinzip des Absolutismus nicht die Staats*form* betrifft, daß folglich auch mit der *Demokratie* der *Absolutismus* verbunden sei. (civ. c. 6, § 13, Anm.)

In der Tat lag in der Idee des Staatsvertrages, so sehr sich diese einerseits dem Prinzip des Anarchismus annäherte, doch andererseits ein Keim des Absolutismus eingeschlossen. Wenn wir nämlich unter Absolutismus diejenige Rechtsansicht verstehen, wonach das Maß des Rechts nicht im Gehalt des Rechtsgesetzes, sondern in den Vorschriften einer gesetzlich ausgezeichneten Willkür liegt, so mußte die Theorie des Staatsvertrages in ihrer Anwendung schließlich zu einer absolutistischen Staatsauffassung führen: Denn die Lehre vom Staatsvertrage enthielt ihrem Sinne nach ein rechtliches Kriterium der Staatsverfassung, auf Grund dessen die Frage nach der Rechtlichkeit des Inhalts einer Gesetzgebung nicht mehr nach deren Übereinstimmung mit dem Rechtsgesetz beurteilt wurde, sondern nach ihrem Ursprung aus einer ‚legitimen Willkür'. Hierin lag eigentlich ein krasser Widerspruch zur Grundidee des Natur-

rechts: Der Gedanke der Unabhängigkeit des Rechtsgesetzes vom staatlichen Willen wurde zerstört durch die aus dem Extrem des Naturrechts entsprungene Staatsvertragslehre, deren Anwendung schließlich auf eine Sanktion monarchistischer wie demokratischer Willkür hinauslaufen mußte. Im Kampf mit diesen Widersprüchen, welche die Konsequenz einer falschen Fragestellung waren, hat sich das Naturrecht aufgerieben.

Daher vermochte auch die aus der Vertragstheorie entwickelte Lehre von der *Volkssouveränität* keinen Ausweg aus diesen Schwierigkeiten zu bieten.

Schon ALTHUSIUS, der am Anfange des 17. Jahrhunderts die Idee der Volkssouveränität in geistreicher und kraftvoller Weise entfaltet hatte, mußte sich in die Widersprüche verwickeln, die dieses Prinzip in sich schließt. Er hatte von BODINUS, dem französischen Theoretiker des Absolutismus, den Souveränitätsbegriff übernommen, um die vom Gegner geschmiedete Waffe gegen diesen selbst zu wenden: Gestützt auf die von BODINUS bereits entwickelten Sätze, bekämpfte er nunmehr die Herrschersouveränität, um dem Volke die Souveränität zu vindizieren[1]). Gleichzeitig setzte er aber doch das natürliche und göttliche Gesetz als Maßstab des Rechts ein, als Schranke aller menschlichen Verfügungen.

Auch bei LOCKE und bei ROUSSEAU stoßen wir auf einen ähnlichen Widerspruch. Dieser Widerspruch beruht darauf, daß zwei Kriterien des Rechts vereinigt werden sollen, die einander wechselseitig ausschließen: Wenn die Rechtlichkeit einer Verfügung bestimmt ist durch eine rechtliche Auszeichnung des Willens, von dem diese Verfügung ausgeht, so kann die Rechtlichkeit dieser Verfügung nicht wieder bestimmt sein durch die Übereinstimmung des Inhalts der Verfügung mit dem Rechtsgesetz. Die Souveränität der Vernunft und die Souveränität einer Willkür sind zwei unvereinbare Prinzipien.

§ 20.

Die unveräußerlichen Rechte.

Im allgemeinen wurde das natürliche Recht, das die Schule des Naturrechts zur Darstellung brachte, als veräußerlich angesehen. Man hielt zwar daran fest, daß das natürliche Gesetz unveränderlich sei, und übertrug diese Unveränderlichkeit ge-

[1]) GIERKE, a. a. O., S. 26, 29, 157.

wöhnlich auch auf das aus dem Gesetz entspringende Naturrecht. Aber unbeschadet dessen hielt man die Veräußerung der natürlichen Rechte dennoch in der Regel für möglich, indem man sich auf den allgemein anerkannten Satz: „volenti non fit iniuria“ stützte.

Heute verbinden wir mit dem Ausdruck „Naturrecht“ allerdings in der Regel eine andere Vorstellung. Wir verstehen unter dem Naturrecht gewöhnlich ein *Menschenrecht*, das sich durch seine *Unveräußerlichkeit* auszeichnet. Es ist in der Tat auch schon in der Schule des Naturrechts eine Lehre von den unveräußerlichen Rechten entwickelt worden, wenngleich diese Lehre allerdings dürftiger ist, als man bei den Jahrhunderte langen Bemühungen der naturrechtlichen Schule erwarten würde.

Schon ALTHUSIUS lehrte in seiner 1603 erschienenen „Politik“ die Unveräußerlichkeit der Souveränitätsrechte des Volkes. Er stützte sich dabei auf die Staatsvertragstheorie, indem er erklärte, daß der durch den Gesellschaftsvertrag vereinigte Volkskörper das in dieser Verbindung entstandene Souveränitätsrecht ebensowenig auf den einzusetzenden Regenten übertragen könne, wie etwa ein Mensch einem anderen sein Leben mitzuteilen vermöchte[1]).

Allein, das Prinzip der Souveränität, wie es von ALTHUSIUS dargestellt worden ist, setzt doch noch kein unveräußerliches Recht im eigentlichen Sinne des Wortes voraus. Denn ALTHUSIUS hat seine Lehre nicht auf der Annahme eines Naturrechts der Einzelnen aufgebaut, sondern das ‚Recht‘ der Volkssouveränität stellt bei ihm lediglich ein unveränderliches Verfassungsprinzip dar, dessen Verletzung den Regenten „zum Privatmann und Tyrannen“ macht. (Politica, praef.)

Erst LOCKE und nach ihm ROUSSEAU und KANT gingen in der Lehre von der Volkssouveränität von der Annahme unveräußerlicher Rechte der Einzelnen aus.

Die Versuche einer philosophischen Begründung dieser unveräußerlichen Freiheitsrechte knüpften zunächst an die Lehre an, welche HOBBES von der Unveräußerlichkeit des Lebens entwickelt hatte. LOCKE hat mit dieser Lehre dann

[1]) ALTHUSIUS, „Politica“, praef. und S. 132 ff. GIERKE, a. a. O., S. 19 f., 28 f.

noch religiöse Argumente verbunden, und er leitete aus einer dergestalt begründeten Pflicht der Selbsterhaltung das Prinzip der Unveräußerlichkeit der persönlichen und politischen Freiheit ab: „Diese Freiheit, vermöge deren man keiner willkürlichen und absoluten Gewalt unterworfen ist, ist so notwendig und sie ist so eng mit der Erhaltung des Lebens verbunden, daß sie nicht vom Menschen losgelöst werden kann, es sei denn durch einen Eingriff, der zugleich seine Erhaltung und sein Leben zerstört". (G. c. 3, § 2.) Da nun aber „Gott und die Natur niemals irgendeinem Menschen erlauben, sich dergestalt preiszugeben, daß er seine eigene Erhaltung vernachlässigt" (c. 13, § 10), so folgt nach LOCKE die Unveräußerlichkeit der Freiheit. Auf dieser Grundlage leitet LOCKE die rechtliche Unmöglichkeit der Sklaverei und die rechtliche Notwendigkeit der Volkssouveränität ab.

Auch ROUSSEAUS Argumente weisen auf HOBBES zurück. Er erklärt die Freiheit des Menschen für das „erste Mittel seiner Selbsterhaltung" (C. S., Seite 247) und sucht zu zeigen, daß ein eigentlicher Vertrag auf Veräußerung der Freiheit *tatsächlich* unmöglich sei, woraus er dann auf die *rechtliche* Unmöglichkeit der Sklaverei sowie auf das Prinzip der Volkssouveränität schließt. Aber ROUSSEAU macht daneben doch wieder ganz andere Gründe geltend: „Auf seine Freiheit verzichten, heißt auf seine Qualität als Mensch, auf die Rechte der Menschheit und selbst auf seine Pflichten verzichten." (Seite 243f.) In ähnlicher Weise hatte schon THOMASIUS zur Bekämpfung der Sklaverei darauf hingewiesen, daß auch der Sklave ein Mensch sei; er hat seinen Standpunkt aber in seinem späteren Werke wieder fallen lassen[1]).

KANT hat die auf HOBBES zurückgehenden Argumente zur Begründung der unveräußerlichen Rechte nicht mehr verwendet. Er erklärte einen Vertrag zur Veräußerung der persönlichen Freiheit für nichtig, weil durch einen solchen Vertrag der Veräußerer „aufhört, eine Person zu sein, folglich auch keine Pflicht hat, einen Vertrag zu halten, sondern nur Gewalt anerkennt". (R. 117.) Deshalb bezeichnete er die Sklaverei und Leibeigenschaft als rechtlich unmöglich, mit Ausnahme des Falles der kriminellen Rechtsverwirkung. Die politischen Rechte der Freiheit und Gleichheit nannte KANT die „angebornen, zur Menschheit notwendig gehörenden und unveräußerlichen Rechte". (F. 13, Anm.) Ihre Begründung erfolgte

[1]) THOMASIUS, J. D. lib. III, c. 5; F. J. N. lib. III, c. 5.

bei ihm durch einen Fehlschluß aus dem Prinzip der Autonomie der Vernunft auf den Satz, daß eine rechtliche Verbindlichkeit nur mit Einwilligung des Verpflichteten möglich sei[1]).

Nach einer anderen Richtung hin hat schon SPINOZA den Gedanken des unveräußerlichen Rechts entwickelt. In seiner „Ethik" bildete er eine Lehre vom Ideal der geistigen Freiheit aus, wobei er unter dem Einflusse seiner monistischen Weltansicht das Prinzip der vernünftigen Selbstbestimmung allerdings mit der natürlichen Selbsterhaltung sehr stark verschmolz. Diese Lehre von der inneren Freiheit führte ihn in seiner Staatstheorie nun zur Annahme eines unveräußerlichen Rechts, obwohl er die Staatslehre in enger Anlehnung an HOBBES konstruierte. SPINOZA bestimmte wie HOBBES das Naturrecht durch die Freiheit und die Macht der Einzelnen und ließ dann den Staat durch Veräußerung der Rechte an die Gesamtheit oder an einen Regenten entstehen. Dabei überbot er aber HOBBES insofern an Konsequenz, als er seinen Rechtsbegriff auch auf den Staat übertrug, indem er das „Recht des Staates" und die „Pflicht der Bürger" durch die reine Macht des Staates bestimmte und die vertraglichen Pflichten nur nach Maßgabe des jeweiligen Interesses des Verpflichteten an der Vertragserfüllung gelten ließ. (T. T. P. 177 ff.)

Da nun aber die Macht des Staates in Wirklichkeit die Macht der Einzelnen niemals vollständig beschränkt, so nimmt SPINOZA an, daß die Einzelnen gewisse Rechte stets behalten. (T. T. P. 187.) Wie HOBBES zur Beschränkung seines Absolutismus die Voraussetzung konstruierte, daß es einem Menschen *tatsächlich* unmöglich sei, auf sein Leben zu verzichten, so konstruiert SPINOZA nun eine Lehre von der *tatsächlichen Unmöglichkeit* der Beschränkung der *Gedankenfreiheit* durch die staatliche Macht, und er leitet daraus ein *unveräußerliches Recht* der Einzelnen auf Gedankenfreiheit gegenüber dem Staate ab. Ein solches Recht soll also dauernd gelten deshalb, „weil niemand sein natürliches Recht oder seine Fähigkeit, frei zu denken und über alle möglichen Dinge zu urteilen, übertragen, oder zu einer solchen Übertragung gezwungen werden kann". „Daher gilt die Herrschaft für *gewalt-*

[1]) KANT, F. S. 13, Anm.; R. 195 f.; man vgl. NELSON, „Die kritische Ethik bei KANT, SCHILLER und FRIES", 14 ff., 64 ff.

sam(!), welche sich gegen den Geist richtet, und es scheint, daß die höchste Majestät den Menschen ein Unrecht zufügt und ihr Recht usurpiert, wenn sie einem jeden vorschreiben will, was er als wahr annehmen und als falsch verwerfen solle und nach welcher Überzeugung ein jeder seine Seele zur Verehrung Gottes bewegen lassen solle. Denn dies gehört zum Rechte eines jeden, auf das er, auch wenn er *will*, nicht verzichten *kann*." (T. T. P. 225.)

SPINOZA verläßt hier, wie wir sehen, sein Dogma von der Macht. Seiner Lehre vom unveräußerlichen Recht der Gedankenfreiheit liegt nicht sowohl der Gedanke der Macht als vielmehr das Ideal der geistigen Freiheit zu Grunde. Deshalb tritt SPINOZA, im Gegensatz zu HOBBES, für das Recht der Freiheit der Meinung und der Rede im Staate ein, und deshalb erklärt er auch die geistige Freiheit als das Ziel des Staates. (T. T. P. 227 ff.)

SPINOZA hat die Freiheit nicht nur gegenüber der Macht des Staates, sondern auch gegenüber den Dogmen und Ansprüchen der Kirche vertreten, allerdings, ohne hier ein *Recht* des Einzelnen auf seine geistige Freiheit geltend zu machen. Aus rechtlichen Erwägungen forderte er aber immerhin die grundsätzliche Unterordnung der Kirche unter die Kompetenz des Staates.

Eingehender hat LOCKE es später versucht, die Schranken der Kirche gegenüber den Einzelnen rechtlich zu bestimmen[1]). Er schloß aus dem Wesen der Religion als einer inneren Angelegenheit des Menschen, daß die Kirche ihrem Begriffe nach eine freie Sozietät sei, und hieraus zog er den Schluß, daß niemand von Geburt aus zu einer Kirche gehören könne, daß vielmehr sowohl der Eintritt in eine Kirche als auch der Austritt aus ihr jederzeit Sache des freien Urteils des Einzelnen sein müsse. Andererseits definierte er den Staat als eine Einrichtung zum Schutze und zur Förderung des äußeren Wohls und folgerte hieraus, daß sich der Staat in die Lehre und Betätigung der Kirchen nicht einmischen dürfe, es sei denn, daß durch diese der Staatszweck gefährdet werde.

LOCKES ganze Argumentation leidet aber an dem Fehler, daß sie bloß logischen Konsequenzen, welche sich aus gewissen Wortdefinitionen ergeben, schon eine rechtliche Bedeutung beimißt. So wenig wie etwa aus einer Definition der Bigamie ein Schluß auf die Rechtlichkeit oder Widerrechtlichkeit eines

[1]) LOCKE, letters for toleration.

solchen Verhältnisses gezogen werden kann, ebensowenig rechtliche Bedeutung können an und für sich Schlußfolgerungen haben, die aus den Definitionen der Kirche oder des Staates gezogen werden.

Zu einer gewissen Vollendung ist diese ganze Schullehre vom unveräußerlichen Recht schließlich durch FICHTE geführt worden in seiner Kampfschrift über die „Zurückforderung der Denkfreiheit". FICHTE baut wiederum auf der traditionellen Definition des Rechts durch die Erlaubnis auf. Aber er zeichnet unter den „nicht verbotenen" Handlungen, welche den Inbegriff des Rechts ausmachen sollen, nun diejenigen aus, welche zur Pflichterfüllung notwendig sind: Auf all diese Handlungen besteht, weil sie erlaubt sind, ein Recht, und insofern diese Handlungen *geboten* sind, ergibt sich für dieses Recht *Unveräußerlichkeit*.

Nun zählt, wie FICHTE lehrt, die Befriedigung unseres Interesses an der Wahrheit stets zu den Bedingungen der Pflichterfüllung: „durch freie Unterwerfung unserer Vorurteile und unserer Meinungen unter das *Gesetz der Wahrheit* lernen wir zuerst vor der Idee eines Gesetzes überhaupt uns niederbeugen und verstummen; dies Gesetz bändigt zuerst unsere Selbstsucht, die das *Sittengesetz* regieren will...". (S. 14.) So gibt es also ein unveräußerliches Recht auf die Freiheit der Gedanken.

Um dieses Recht auf Geistesfreiheit insbesondere für den geselligen Gedankenverkehr zu erhärten, verstärkt FICHTE die Beweiskraft seines Argumentes noch durch ein zweites Element, das uns wieder stark an HOBBES erinnert: „Das Recht des *freien Nehmens* alles desjenigen, was brauchbar für uns ist", schreibt er (S. 16), „ist ein Bestandteil unserer Persönlichkeit". Auf dem Gebiete des geistigen Lebens ist aber dieses „Nehmen" nach FICHTE geradezu eine unmittelbare Voraussetzung der Pflichterfüllung, so daß die Unveräußerlichkeit des Rechts auf geistiges „Nehmen" nunmehr feststeht. Und da natürlich das Geben hier die Voraussetzung des Nehmens ist, so gelangen wir schließlich zum vollständigen unveräußerlichen Recht auf freien Gedankenverkehr.

2. Kapitel.

Das Rechtsideal und die Prinzipien der Gleichheit und Freiheit.

§ 21.

Die Überwindung des Naturrechts durch Fries.

In den ersten Jahren des vorigen Jahrhunderts ist von JAKOB FRIEDRICH FRIES eine philosophische Rechtslehre erschienen, in welcher die Dogmatik des Naturrechts bereits überwunden ist. Zugleich ist aber diese Rechtslehre auch schon geleitet von der kritischen Einsicht in die Fehler des juristischen Empirismus, der mit dem XIX. Jahrhundert nun emporsteigt.

FRIES hat vom Naturrecht den Gedanken übernommen, daß die Verbindlichkeit des Rechts einem allgemeinem Gesetz der Vernunft entspringt. Er nennt dieses Gesetz mit KANT das Rechtsgesetz. Aber der Weg, den FRIES jetzt einschlägt, ist nicht mehr durch den alten naturrechtlichen Vorsatz bestimmt, die Rechte und Pflichten der Einzelnen auf philosophischem Wege abzuleiten, sondern FRIES stellt für den gesamten Aufbau der philosophischen Rechtslehre eine ganz neue Frage, eine Frage, deren Beantwortung ihm einen Pfad zwischen Naturrecht und Empirismus zu bahnen vermag: Im Begriff des Rechts ist der Gedanke eines Gesetzes enthalten, welches sich auf die Wechselwirkung vernünftiger Wesen in der Natur bezieht, auf Wesen, die also einerseits als Vernunftwesen unter der „Rechtsgesetzgebung" stehen, die aber andererseits als natürliche Wesen zugleich doch der „Naturgesetzgebung" unterworfen sind. Und nun fragt FRIES: Wie kann die Idee einer Rechtsgesetzgebung unter den Bedingungen der Naturgesetzgebung verwirklicht werden? Welches sind die allgemeinen Postulate, die erfüllt sein müssen, damit

Stelle des *Naturzustands* der Gesellschaft ein *Rechtszustand* herrscht?

FRIES sucht also nicht mehr Rechtsverhältnisse des Naturzustandes zu ergründen, um aus diesen Rechten gewissermaßen die „Berechtigung" des Rechtszustands abzuleiten. Die Rechtsidee enthält vielmehr schon als solche die Anforderung, daß in der Gesellschaft an Stelle der reinen Gewalt das Rechtsgesetz herrschen soll. Deshalb kann die philosophische Rechtslehre keine Lehre vom Naturzustand der Gesellschaft sein, sondern sie ist unmittelbar die Lehre vom Rechtszustand, vom „bürgerlichen Zustand", und sie wird entwickelt, indem die allgemeinen natürlichen Bedingungen der Wechselwirkung vernünftiger Wesen unter das Rechtsgesetz subsumiert werden.

Damit ist der Fehler in der Fragestellung des Naturrechts bereits überwunden, und damit ergibt sich für FRIES ein ganz neuer Aufbau der Rechtslehre.

FRIES geht nicht mehr von der *Freiheit* der Einzelnen aus. Das Gebiet der Rechtslehre fängt ja erst dort an, wo die Einzelnen in Gemeinschaft kommen, wo zwei Personen in Kollision geraten. Deshalb ist es widerspruchsvoll, die Rechtslehre gründen zu wollen auf ein solches Prinzip, wonach jeder fordern kann, „daß ihn der andere gehen lasse". (FRIES, R. 25.) Das Rechtsgesetz ist ein Gesetz für die *Beschränkung* der Freiheit der Einzelnen in der Wechselwirkung, und die Rechtlichkeit dieser Beschränkung hängt daher keineswegs ab von der Einwilligung des Einzelnen, sondern allein vom Gesetz. Deshalb ist die *Staatsvertragstheorie* falsch. Denn, wenn der Bestand des Staates die notwendige Bedingung der Verwirklichung des Rechtszustands ist, so ist die Unterwerfung der Gesellschaft unter die Form des Staates rechtlich nicht an die Einwilligung der Einzelnen gebunden. „Der Beitritt zum Staate ist für jeden, der in der Gesellschaft leben will, *notwendig*, weil der Zweck desselben notwendig ist." (R. 79.) Rechtlich *zufällig* sind dagegen an und für sich die besonderen Mittel zur Verwirklichung des Staatszwecks. Die besondere Organisation des einzelnen Staates ist deshalb positiver Natur. Sie bestimmt sich lediglich durch das Verhältnis des Mittels zum Zweck.

Man sieht, daß FRIES die Staatslehre nun gerade umstellt: Die Vertragstheorie läßt den Staat *als solchen* rechtlich *zu-*

fällig, d. h. sie macht ihn rechtlich von der Einwilligung der Einzelnen abhängig. Sie macht dagegen die *besondere* Staats*form* rechtlich *notwendig*, d. h. sie leitet ein unumstößliches Recht des naturrechtlich bezeichneten „Souveräns" auf Ausübung der Herrschaft ab und eine naturrechtliche Gehorsamspflicht der Untertanen gegenüber der „legitimen" Herrschaft.

FRIES zeigt dagegen, daß der Staat *als solcher* rechtlich notwendig, daß dagegen die besondere Staatsform jeweils rechtlich zufällig ist. „Jeder *wirkliche* Regent ist also Regent von Rechts wegen, sobald er auf das Rechtsgesetz sieht und dieses zu realisieren sucht . . .". „Es kommt sehr wenig auf die Form der Regierung, aber sehr viel auf den Geist der Regierung und des Volkes an, um den Staat rechtlich zu konstituieren." (R. 80 und 87.)

Mit der Widerlegung des Staatsvertrages und mit der Darlegung der Staatseinrichtungen als eines Mittels zur Rechtsverwirklichung fällt aber auch die naturrechtliche Doktrin der Demokratie dahin. FRIES ist zwar keineswegs ein Gegner der Demokratie. Aber demjenigen, der fragt, wer Regent sein solle, antwortet er: „Der Weiseste oder die Gesellschaft der Weisesten." (R. 89.) „Aus besseren Gründen also, als andere behaupten: die repräsentative demokratische Verfassung sei die einzige wahrhaft rechtliche, können wir sagen: man solle dahin arbeiten, die Regierungsfähigsten zu Regenten zu machen. ... die Regenten sollen zum Regieren *gebildet* werden, zwar eben nicht Geburt, aber *Erziehung und Verdienst* sollen zum Teilhaber an der Regierung machen. Wie dies weiter zu veranstalten sei, darum frage man die Erfahrung." (R. 90.)

Den Inhalt des Rechtsgesetzes bestimmt FRIES durch das Prinzip der *persönlichen Gleichheit*. Es ist FRIES allerdings noch nicht gelungen, dieses Prinzip mit wissenschaftlicher Strenge zu begründen, und es fehlt bei ihm auch die völlig klare Bestimmung des Prinzips selber. Aber er gelangt auf der Grundlage des Prinzips der Gleichheit doch bereits zur bestimmten Anerkennung der Positivität des Rechts. Er unterscheidet zunächst zwischen dem Rechtsgesetz und den unter das Gesetz zu subsumierenden, historisch gegebenen Verhältnissen und schließt hieraus auf die Wandelbarkeit des Rechts. Aber auch die hiermit gegebene empirische Bestimmung reicht

nach seiner Lehre noch nicht hin zur Festlegung der Rechtsverhältnisse. Es ist noch eine willkürliche Bestimmung des Rechts notwendig durch Vertrag und „gesetzliche Übereinkunft". „Ein sicherer Überblick des Ganzen und Vereinigung der Urteile über die Ansprüche, welche Philosophie an der Teilnahme bei der Gesetzgebung machen kann, wird sich durchaus nicht erlangen lassen, wenn nicht das nur irgend willkürliche, wie z. B. die Monogamie oder das Recht zu testieren, auch als solches charakterisiert und vom schlechthin gebotenen unterschieden wird." (R. 101.)

Deshalb nennt FRIES die Rechtsidee eine Idee, die sich auf die positive Gesetzgebung bezieht. Durch die positive Gesetzgebung soll einem jeden die Sphäre seiner Freiheit, aus der er die anderen durch seinen bloßen Willen ausschließen kann, nach dem Grundsatz der Gleichheit bestimmt werden. (R. 50.)

FRIES leitet also weder einen naturrechtlichen Eigentumsbegriff noch ein anderweitiges naturrechtliches Prinzip für die Bestimmung des Besitzes ab wie die frühere Schule. Der Staat ist nicht lediglich das Institut zur Sicherung eines naturrechtlichen Eigentums, als das er z. B. bei LOCKE erscheint, sondern der Staat muß das Eigentum überhaupt erst als solches bestimmen und verteilen. (R. 104 f.). Erst durch positive Bestimmung des Eigentums wird das Rechtsgesetz in der Gesellschaft überhaupt vollständig anwendbar. („Politik", S. 259.)

§ 22.

Die Lehre von der Gleichheit und Freiheit bei Nelson.

Nach unserer Darstellung der Lehre NELSONS ist klar, daß die Rechtslehre NELSONS hinsichtlich des Verhältnisses sowohl zum alten Naturrecht als auch zum Prinzip der Positivität des Rechts (d. h. der Notwendigkeit positiver Verfügungen zur Bestimmung des Rechts) mit der Philosophie von FRIES im allgemeinen in Übereinstimmung steht. NELSON hat hier lediglich die bei FRIES noch fehlende wissenschaftliche Klarheit und Präzision zur Bestimmung dieses Verhältnisses hinzugebracht.

Die Rechtslehre NELSONS unterscheidet sich nun aber von FRIES durch den wichtigen Umstand, daß NELSON

unter den, dem Rechtsgesetz möglicher Weise zu subsumierenden, Interessen ein Interesse — und zwar das grundlegende — als das *wahre* Interesse des Menschen am Wert seines Lebens hervorgehoben hat. Er hat damit eine Bestimmung gefunden, die — obgleich durch sie noch keine Rechtsverhältnisse positiv bestimmt sind — doch ein *unveräußerliches Recht* genannt werden kann, ein Recht, das dem Menschen um seiner Menschenwürde willen zusteht, und welches NELSON deshalb in Anlehnung an den alten Wortgebrauch als ein Menschenrecht bezeichnet hat.

Hier stoßen wir nun auf das eigenartige Verhältnis, daß auch in dieser neuen Lehre vom Menschenrecht wieder die alten, ursprünglich auf den Naturzustand bezogenen Gedanken der *Freiheit* und *Gleichheit* auftreten. Sie haben freilich einen neuen Sinn erhalten und haben durch die Untersuchungen NELSONs ihren festen, in der Rechtslehre so lange gesuchten Platz gefunden.

NELSON hat die Lehre von der Freiheit und Gleichheit insofern neu gestaltet, als er sie von jeder Beziehung auf den Naturzustand losgelöst hat. Freiheit und Gleichheit treten nicht mehr auf als die vom Naturrecht dogmatisch bestimmten Prinzipien der „natürlichen Freiheit" und der „natürlichen Gleichheit", sondern sie werden von NELSON als reine Vernunftprinzipien begründet.

Ebenso wichtig wie die Loslösung dieser Prinzipien von jeder Naturstandslehre ist aber auch die klare Beziehung, in welche die Gleichheit und die Freiheit nun zueinander gestellt sind.

Wir sahen, daß die Jahrhunderte lang wiederholten Versuche, das Recht durch die Freiheit zu bestimmen, deshalb scheitern mußten, weil das Recht begrifflich das Merkmal einer Beschränkung der Freiheit enthält, weil also, um die rechtlich bestimmte Freiheit der Einzelnen zu erkennen, stets schon vorher ein anderes Prinzip als das der Freiheit vorausgesetzt werden muß[1]).

[1]) Man vgl. hierzu EUGEN HUBER, „Recht und Rechtsverwirklichung", S. 132 ff., 154 ff., wo die Unmöglichkeit der Freiheit als Prinzip des Rechts gezeigt wird.

Allerdings bezieht sich das Recht schon seinem Begriffe nach auf die Freiheit. In der Natur kann, wie wir sahen, ein vernünftiges Wesen Zwecke nur verwirklichen durch den Gebrauch von Sachen (im weitesten Sinne des Wortes). Wenn wir die physische Möglichkeit des Gebrauchs von Sachen die *äußere Freiheit* einer Person nennen, so können wir sagen, daß die Interessenkollisionen verschiedener Personen in der Natur dadurch in Erscheinung treten, daß die äußere Freiheit einer Person die äußere Freiheit einer anderen ausschließt. Und hier erhebt sich dann die Rechtsfrage in ihrer allgemeinsten Form als die Frage nach dem Maßstab, wonach die Interessenkollisionen *vernunftgemäß* geschlichtet, und die Sphären der äußeren Freiheit in der Wechselwirkung der Personen *richtig* bestimmt und beschränkt werden können. Dieser Maßstab ist gegeben im Prinzip der *Gleichheit*.

Von der äußeren Freiheit müssen wir nun aber noch die *innere Freiheit* unterscheiden. Mit innerer Freiheit bezeichnet NELSON das Ideal der vernünftigen Selbstbestimmung, und es ist also nach diesem Wortgebrauch die innere Freiheit der Gegenstand des wahren Interesses. Aber auch die innere Freiheit kann, wie jeder andere Zweck, in der Natur nur verwirklicht werden durch den Gebrauch von Sachen; die Realisierung der geistigen Freiheit verlangt, mit anderen Worten, äußere Freiheit. Deshalb kann selbst die innere Freiheit des einen Wesens mit der eines anderen kollidieren. Insofern nun aber diese Kollision eintritt, gebietet das Rechtsgesetz die Wahrung der persönlichen Gleichheit, und wir erhalten den dargestellten Naturrechtssatz.

Damit ist das Verhältnis zwischen Gleichheit und Freiheit bestimmt: *Persönliche Freiheit soll gelten unter der Bedingung der persönlichen Gleichheit.*

Wir gewinnen nunmehr einen tieferen Einblick in die Versuche des Naturrechts, dem unveräußerlichen Menschenrecht einen Ausdruck zu verschaffen. Wir sahen, daß die Ableitung des unveräußerlichen Rechts bei NELSON durch Subsumtion des ursprünglich dunkeln Interesses der geistigen Freiheit unter das Rechtsgesetz erfolgte. Die Evidenzlosigkeit des wahren Interesses ist Bedingung der Möglichkeit des unveräußerlichen Rechts.

In der Schule des Naturrechts herrschte nun aber weithin das Dogma von der *Evidenz des Naturrechts*, und dieses Dogma führte dann weiter auf den allgemein anerkannten Satz „*volenti non fit iniuria*", — ein Satz, durch den die Möglichkeit eines unveräußerlichen Rechts ja bereits ausgeschlossen wird.

Es war also die Begründung von unveräußerlichen Rechten allein noch auf dogmatischem Wege möglich, und es ist eine historische Ironie, daß diese Begründung nun gerade mit den theoretischen Waffen des genialen Gegners der Freiheit, HOBBES', versucht worden ist. Während die rechtliche Unveräußerlichkeit der geistigen Freiheit nur verständlich wird durch einen Hinweis auf die Möglichkeit ihrer tatsächlichen Veräußerung, d. h. durch den Nachweis der ursprünglichen Dunkelheit des wahren Interesses, suchten die Theoretiker des Naturrechts im Gegenteil die rechtliche Unveräußerlichkeit der Freiheit durch eine Konstruktion der *tatsächlichen* Unmöglichkeit ihrer Veräußerung zu erweisen. In diesem Beweis aber ist nicht allein der Schluß von der tatsächlichen auf die rechtliche Unmöglichkeit der Veräußerung falsch, sondern die Annahme der tatsächlichen Unmöglichkeit der Freiheitsveräußerung widerspricht auch der Erfahrung.

Es ist deshalb verständlich, daß man im Naturrecht nach anderen Begründungsmethoden gesucht hat. Man wies z. B., wie KANT dies tut, darauf hin, daß die Veräußerung der Freiheit einer „Veräußerung der Pflichten" gleichkomme und deshalb rechtlich unmöglich sei. Dieser Ansicht lag zunächst die Verwechslung des Ideals der Freiheit mit einer Pflicht zu Grunde, wie sie z. B. bei WOLFF stark hervortritt und zu einer nicht geringen Verwirrung in der Bestimmung des Rechtsbegriffs geführt hat. Wenn wir indessen von dieser Verwechslung auch absehen, so kann die „Veräußerung der Pflichten", die zur Begründung unveräußerlicher Rechte herangezogen wurde, doch nur den Sinn haben, daß durch die Veräußerung der persönlichen Freiheit das Recht *anderer* Personen und also die Rechtspflicht des Veräußerers verletzt werde, eine Voraussetzung, die in ihrer Allgemeinheit ohne Zweifel falsch ist, die aber, auch wenn sie richtig wäre, nicht sowohl die Existenz eines unveräußerlichen Rechts als vielmehr das Vorhandensein einer besonderen Pflicht bezeichnen würde.

Die außerordentlichen Schwierigkeiten, auf die das Naturrecht in der Lehre vom unveräußerlichen Recht gestoßen ist,

haben ihren verständlichen Grund darin, daß diese Lehre eben die sehr tief liegende Theorie des wahren Interesses voraussetzt, und daß sie ferner die Subsumtion des Ideals unter das Rechtsgesetz verlangt. Diese Subsumtion ist aber nur dann möglich, wenn zwischen Prinzipien von der Modalität eines Imperativs einerseits und von der Modalität eines Ideals andererseits ein klarer Unterschied gemacht wird. Dieser Unterschied wurde im Naturrecht nirgends mit Konsequenz durchgeführt, und der Mangel einer kritischen Methode hatte zur Folge, daß diejenigen Theoretiker, welche wie HOBBES, PUFENDORF und THOMASIUS in ihrer Lehre das *Gesetz* der persönlichen *Gleichheit* kannten, neben diesem Gesetz keinen Raum mehr fanden für das Ideal der persönlichen Freiheit — während andererseits den Philosophen, welche wie SPINOZA, LOCKE und ROUSSEAU das *Ideal* der persönlichen *Freiheit* hochhielten, die Einsicht fehlte, daß dieses Ideal noch dem Rechtsgesetz unterzuordnen sei. Da aber gerade aus dieser Subsumtion, und nur aus ihr, das unveräußerliche Menschenrecht hervorgehen kann, so lag für diese Theoretiker eigentlich nur noch der Weg offen, dem Ideal der Freiheit in dogmatischer Weise den Nachdruck eines Rechts oder einer Pflicht zu verschaffen. Damit ist freilich nicht allein der Charakter des Ideals angetastet worden, sondern es mußte auch eine Verwirrung des Rechtsbegriffs eintreten, welche dann dazu führte, daß die Lehre vom unveräußerlichen Recht auf das politische Gebiet verschoben, und der Gedanke des sozialen Menschenrechts dabei fast ganz vergessen wurde.

Erst NELSON hat auf der Grundlage der kritischen Philosophie die klare Bestimmung und Begründung des unveräußerlichen Rechts gefunden. Er hat, unter Ausschaltung der naturrechtlichen Vorurteile, die Lehre von der Gleichheit und Freiheit zu einer materialen Bestimmung des Rechtsideals umgestaltet. Allein, der aus dieser Anwendung der Prinzipien der Gleichheit und Freiheit hervorgehende Satz stellt nicht etwa eine neue naturrechtliche Bestimmung der Besitzesverhältnisse dar, wie sie von der Schule des Naturrechts einerseits aus dem Prinzip der Gleichheit und andererseits aus dem Prinzip der Freiheit versucht worden ist. Es bleibt vielmehr, wie wir sahen, eine positive Bestimmung des Rechts notwendig.

Nun haben wir aber noch die Frage zu beantworten, ob der von NELSON abgeleitete Naturrechtssatz, wenn er auch keine positive Regel zur Bestimmung des Besitzes darstellt, zu seiner Verwirklichung nicht doch eine kommunistische Bestimmung der Eigentumsverhältnisse überhaupt (oder doch wenigstens hinsichtlich der Besitzesverhältnisse an Produktionsmitteln) nötig macht. Diese Frage werden wir, wenn wir die Gleichheit als Prinzip des Rechts erkannt haben, freilich nicht mit FRIES verneinen können durch Berufung auf die Unverträglichkeit des Kommunismus mit der Freiheit, sondern wir werden die richtige Antwort vom Standpunkte der persönlichen Gleichheit aus suchen müssen. NELSON hat denn auch in seiner Staatslehre die Frage, ob das Rechtsideal durch den Kommunismus seine Verwirklichung finde, vom Standpunkt der persönlichen Gleichheit aus eingehend untersucht. Er zeigt dort, daß der Kommunismus nicht sowohl wegen seines Widerstreites mit der Freiheit als vielmehr wegen seiner Unvereinbarkeit mit der persönlichen Gleichheit dem Rechtsideal nicht entspricht. Ebensosehr widerstreitet aber auch der auf dem Prinzip der unbeschränkbaren Initiative der Einzelnen aufgebaute Liberalismus dem Rechtsideal: Das Rechtsgesetz verlangt die Beschränkung der Freiheit durch die Bedingung der persönlichen Gleichheit.

Der dargestellte Naturrechtssatz enthält nun aber nicht nur in *wirtschaftspolitischer*, sondern auch ganz besonders in *kulturpolitischer* Beziehung eine Bestimmung des Staatszwecks. Es folgt nämlich aus der mit diesem Satz geforderten Ausschließung aller künstlichen Bevormundung eine völlig neue Auffassung des Prinzips der *Gewissensfreiheit*.

Wenn wir zunächst unter Gewissensfreiheit die Freiheit des Gewissens im eigentlichen Sinne des Wortes verstehen, so wird damit nichts anderes bezeichnet als die innere Bereitschaft eines Menschen, seine Pflicht zu erfüllen, und wir können sagen, daß Gewissensfreiheit in diesem Sinne des Wortes vom Staate weder geschützt noch verletzt werden kann. Denn diese Gewissensfreiheit steht außerhalb des Gebietes der Wechsel-

wirkung der Menschen. Sie hängt vielmehr ganz von unserem Inneren ab. *Diese* Freiheit ist allerdings *tatsächlich* unveräußerlich.

Verstehen wir dagegen unter Gewissensfreiheit die Freiheit des vernünftigen Geistes, die Selbsttätigkeit der Vernunft im Leben, dann wird durch den Naturrechtssatz NELSONS der Schutz der Gewissensfreiheit als eine bleibende Aufgabe des Staates bezeichnet.

Hier ergibt sich zunächst aus dem Rechtssatz insofern das Prinzip der *Toleranz*, als der Rechtsstaat den Einzelnen eine religiöse Überzeugung weder selbst aufnötigen, noch es dulden darf, daß die Einzelnen einander wechselseitig eine solche Überzeugung aufnötigen: Denn darin würde offenbar eine Verletzung des gleichen Rechts aller auf Geistesfreiheit liegen.

Allein, es folgt aus dem dargestellten Satze dennoch nicht etwa das Prinzip der unbeschränkbaren Freiheit der Kirchen. Das gleiche Recht aller auf Geistesfreiheit schließt nicht das Recht in sich auf freie Betätigung derjenigen Überzeugung, wonach die Menschen zur Erlangung ihres Seelenheils die geistige Freiheit an eine Autorität veräußern und durch Überredung oder durch Bindung ihrer mächtigsten Interessen friedlich zu dieser Veräußerung ihrer Freiheit geführt werden sollten. Hier verlangt das unveräußerliche Recht vielmehr die *Intoleranz* des Rechtsstaates, den Schutz des ursprünglich dunkeln Interesses des Menschen an seiner geistigen Freiheit. Nur die einseitige Gegenüberstellung von Gewalt und Recht, die auf die gewaltlose Rechtsverletzung keine Rücksicht nimmt, konnte dazu führen, daß nicht der Kulturkampf sondern die Toleranz von den Vorkämpfern der Freiheit als das Prinzip des Rechtsstaates aufgefaßt worden ist.[1])

NELSON hat durch die tiefgründige Theorie des wahren Interesses dem Recht ein neues Gebiet erkämpft. Er hat den Theorien des Naturrechts eine völlig originelle Lehre gegenübergestellt, welche das in jedem unverkümmerten Rechtsgefühl eingeschlossene unveräußerliche Recht zum ersten Mal in der Geschichte auf eine wissenschaftlich exakte Form bringt.

[1]) Man vgl. zu diesen Ausführungen, NELSON, P. 2. Abteilung.

Druck von C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen.